

خلاصة الميتافزياء

4

دكتور
محمود يعقوبي

دار الكتاب الحديث



4

فلسفة الألوهية

خلاصة الميتافزياء

دكتور

محمود يعقوبي

دار الكتاب الحديث

1422 هـ / 2002 م

دار الكتـــاب الحـــديث

القاهرة	94 شـــارع عباس العقاد – مدينة نصر – القاهرة ص.ب 7579 البريدي 11762 هاتف رقم : 2752990 (00 202) فاكس رقم : 2752992 (00 202) بريد إلكتروني : **kdh@eis.com.eg**
الكويت	شـــارع الهـــلالي ، برج الصديق ص.ب : 22754 – 13088 الصفاه هاتف رقم 2460634 (00 965) فاكس رقم : 2460628 (00 965) بريد إلكتروني ktbhades@ncc.moc.kw
الجزائر	Adresse : Gouvernorat du Grand Alger – Lot C no 34 – Draria B. P. No 061 – Draria هاتف رقم : 353035 (021) – 354105 (021) فاكس رقم : 353055 (02) بريد إلكتروني dkhadith@hotmail.com

رقم الإيداع	2001 / 16660
I.S.B.N.	977-350-003-9

الكتاب الرابع

فلسفة الألوهية



تمهيد

إن المؤمن بوجود الله لا يضطر إلى الخوض في مسائل الألوهية، إلا عندما يسعى إلى إقناع الملحد بضرورة الإيمان، أو إلى الرد عليه، لإن مشكلة الألوهية تفرض نفسها على كل من أراد تفسير العالم ككل، أو من أراد الإمعان في تفسير كل ما حوله، بحيث لا يتوقف عند تفسير أحد جزئيات العالم، بل يطلب تفسير ما وقع به التفسير أيضا. و عندئذ يتسلسل الأمر و التساؤل ليتناول بالضرورة جزئيات العالم ككل. لأن مشكلة الألوهية يبدو أنها لا تطرح نفسها إلا على من طلب التفسير الكلي للوجود كله، على أساس أن التفسير هو بيان العلة. و التفسير الكلي يتطلب الوصول إلى العلة الكلية. و لا يمكن أن تكون العلة كلية، إلا إذا كانت قادرة على تفسير كل شيء سواها، و على تفسير نفسها بنفسها، و إلا لم تكن لا كلية و لا قصوى.

فالذي يكتفي من التفسير بمعرفة العلة المباشرة لوجود الأشياء حوله، لا تنطرح عليه مشكلة العلة الأولى. و بالتالي لا ينبعث في نفسه، الداعي إلى سلسلة العلل المباشرة الواحدة تلو الأخرى، إلى أن يقف عند العلة الأولى التي ينطلق منها التفسير، أو يرتد إليها.

و الذي يمتنع عن الإمعان في التفسير، إما لوهن في نظره و إما لضعف في بصيرته، هو إنسان يمتنع عن طلب العلة القصوى التي يحصل بها التفسير الأقصى. و بالتالي يمتنع عن طرح مشكلة الألوهية، إما لأنه عاجز عن تصور فكرة الألوهية و عن حاجة العقل إليها من أجل الوصول إلى التفسير المطلق، و إما لأنه ينكر مشروعية تصورها لعدم الحاجة إليها في التفسير الكلي.

فالمكتفي بمشاهدة الظواهر تترى أمام ناظريه، قاصر النظر، قصير المدارك، يعيش حاضره و لا يتجاوز مجال مشاهداته الحسية. فهو في غفلة دائمة عن معرفة الأسباب التي بها توجد الأشياء و تزول. و بالتالي فهو ينظر إلى الموجودات، و لا يستطيع أن ينظر فيها.

و الممتنع عن البحث عن العلة الأولى، الذي يفسر تغير الأشياء جميع أنواع التغير، بعللها المباشرة، إما مصاب بعلة عمى التعليل، و إما أنه يخشى الاضطرار إلى الإقرار بوجود العلة الأولى. فهو يتجنب الخوض في التعليل المتناوب، المفضي إلى المحال الذي يرفضه العقل الفطري الذي يشترك فيه جميع الناس بما هم كائنات عاقلة.

و كلاهما يمتنع بالغفلة عن التعليل، أو بفقدان ملكته، أو بالخوف منه، عن ممارسة أخص خواص الكائن البشري، و هو الإمعان في طلب المعرفة، و سلسلة التعليل من أجل معرفة علة امتناع هذه السلسلة إلى ما لا نهاية له، في مجال الكائنات المتناهية في المكان و في الزمان. و يكون كل ذلك ببيان السبب الكافي الذي متى عرفه الإنسان الباحث، كف عن البحث لحصول البيان و الاقتناع لديه.

و يبدو أن التعليل ملكة فطرية، بها يحصل العلم من أبسط صوره إلى أعقدها. لكن الناس في ذلك درجات، كما هو واضح من التجربة اليومية.

الفصل الأول

الموجود المفارق

أ) فكرته: إن التعليل الحقيقي هو التعليل الشامل التام الذي يفسر كل شيء، أي يفسر وجود الأشياء و الغاية من وجودها. و هذا لا يكون إلا من العلة الأولى التي ينتهي إليها تفسير كل شيء أو جميع الأشياء. و هي ما اصطلح الناس عامة على إطلاق اسم (الإلـه) عليه، بمختلف اللغات، للدلالة على هذه العلة الأولى التي تفسر كل شيء.

و إذا كان من عادة الناس أن يعللوا الأشياء بمثلها، فإن العلة الأولى لا يمكن أن تكون من طبيعة معلولاتها، بل يجب أن تكون مخالفة لنا و لجميع الأشياء التي يتكون منها العالم، و إلا كانت من جملة العالم. و من شأن هذا أن ينزع عنها صفة العلة الأولى.

و لهذا نجد أن الناس جميعا قد تصوروا العلة الأولى أو(الإلـه)، موجودا مفارقا للعالم، و متعاليا عليه، و بالتالي مخالفا له في ذاته و في صفاته و في أفعاله. و يلزم من هذا أن (الإلـه) لا ينبغي البحث عنه في أي جزء من أجزاء العالم كما يبدو لنا و كما ندركه. و يترتب على هذا أيضا خطأ من ينكر وجود الإله، بحجة أنه لا يشاهده، و لا يدركه إدراكه سائر الموجودات التي بإمكان عقله أن يدركها.

لكن العقل الفطري السليم، يعرف أنه إذا امتنع عليه إدراك الإلـه بواسطة الأبصار، فإن إدراكه لا يمتنع عليه، بواسطة النظر، و استعمال البصيرة الثاقبة التي تخترق حدود المحسوسات لتتوغل في مجال المعقولات. و هذا عن طريق دلائل و أمارات، تنبئ بوجود العلة الأولى، دون أن نشاهد هذا الوجود، و دون أن نطمع في العثور عليه في عالم هو ليس أحد أجزائه. فقد جاء في القرآن العظيم أن اللـه

(*لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار*) (الأنعام ـ 103). و لهذا لا ينبغي أن نقف طويلا عند رأي (المشبهة)، و هو اسم يطلق على فرقة من كبار الفرق الإسلامية " شبهوا الله بالمخلوقات و مثلوه بالحادث " (1)، كما يطلق على جميع العقائد التي تجعل وجود العلة الأولى، مماثلا لوجود معلولاتها، على اختلاف صور ذلك لدى الأمم.

و من شأن هذا أن يدعونا أيضا إلى الحذر مما يزعمه المتصوفون الحلوليون الاتحاديون، الذين يوحدون الخالق و المخلوق، و يجعلون الحقيقة المطلقة ماثلة في الاتحاد الذي " هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق. فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به، معدوما بنفسه لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال." (2)

و لا شك أن معنى هذا في لغة الفلسفة و علم الكلام، أن الإله و العالم شيء واحد. فيكون الإله هو العالم الذي نشاهده. فمما ينسب إلى المتصوف الاتحادي (الحسن بن منصور الحلاج) (ت 309 هـ / 922 م) أنه قال:

سبحان من أظهر ناسوته * سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا * في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه * كلحظة الحاجب بالحاجب (3)

و الظاهر أن المراد بلحظة الحاجب بالحاجب: رؤية العين بالعين. فنكون أمام موجود واحد له مظهران.

إنه ينبغي لنا الحذر من مثل هذه الأقوال التي لا يعود لها معنى إن تجاوز بها أصحابها حدود التعبير المجازي الذي يراد به في العادة تقريب المعاني لا غير، و اعتبروها دالة على أشياء في الخارج، فلا يكون عندئذ في كلامهم مجاز، بل وجود يدركه بعض دون بعض. و من الواضح أن المدرك إذا لم يكن في متناول جميع الناس ذوي العقول السليمة بالفطرة، كان مدركا ذاتيا، لا تمكن برهنته. و في هذه الحالة، لا يكون مدركا عقليا في متناول جميع العقول الفطرية.

و مع ذلك فإذا كان الإله لا يمكن إدراك وجوده بالحواس بل بالعقل، فإن استعمال العقل لإدراك وجود الإله أمر ليس متاحا و لا متيسرا لجميع الناس الذين قد تحول بينهم و بينه تأثر العقل الفطري لديهم بالمحيط الإجتماعي، أو ضعف هذا العقل الفطري منذ نشأته الأولى.

ب) التفسير النفساني:

1) الكبرياء: و من البين بنفسه أن سلوك طريق النظر العقلي، لأنه لا يوجد طريق آخر سواه لإدراك وجود الإله، معناه أن هذا الوجود يلزم ظهوره من بنية العقل البشري، و من قوانينه التي يعمل بها. و ليس يعيب هذا النظر أنه معرض لـ(نزعة التفسير النفساني) Psychologisme ، كما يزعم ذلك المنكرون لوجود الله. إن التفسير النفساني يلازم نظر كل من المثبتين و المنكرين لوجوده معا.

فالمنكرون يردون الإيمان بوجود الإله إلى مشاعر نفسية في نظرهم، يعدها المؤمن علامات و أمارات تنبئ بوجود الإله.

و المثبتون يردون الإلحاد إلى اهتمامات نفعية، تدفع المنكرين إلى رفض فكرة التحريم الكابتة للغرائز، باعتبار أن الإله لو لم يكن موجودا لحل كل شيء، و لما خشي الإنسان العقاب في حياة أخرى، ينتقل إليها بعد الموت الذي لا مرد منه. أو هم يردونها إلى ثورة الشعور بالعزة و الكبرياء لدى الإنسان، أمام الحدود الضيقة التي يجد فيها نفسه أمام حضور قدرة عليا، تحد من إمكاناته و قدراته و مبادراته الإبداعية، في مختلف مجالاته المعرفية و العملية.

و معنى هذا أن المؤمن، إذا كان يتهم الملحد بغلبة الغرائز على العقل لديه، فإن الملحد يتهم المؤمن بغلبة المشاعر على العقل لديه هو الآخر. و المحاجة بين الطرفين ليست جديدة و لا مؤقتة. و إذا كان الإلحاد ليس جديدا و لا مؤقتا هو الآخر، فهو أمر واقع، إذا كان يمكن تفسيره، فإنه لا يمكن تبريره بحال من الأحوال و لا بقول من الأقوال.

و كثيرا ما ينظر المؤمنون إلى الإلحاد كما لو كان أمرا مشينا، أو أمرا مخالفا لمقتضى العقل، أو أمرا ظاهريا فقط، يتظاهر به بعض الراغبين في التحرر من (ربقة) الشرائع، لإرضاء غرائزهم و شهواتهم التي تعمل هذه الشرائع على (قمعها). فيكون اتباع الهوى، هو مصدر الإلحاد و علته. و من شأن مثل هذا التفسير أن يكون صحيحا بقدر ما يكون عاما، يقترن فيه الإلحاد بالهوى وجودا و عدما.

<u>نقد</u>: لكن ليس كل من اتبع هواه ملحدا، بل الملحد من أنكر وجود الإله أولا، و أنكر تبعا لذلك وجوب العمل بشريعته. فقد يتبع المؤمن بوجود الإله هواه، فيكون عاصيا مستوجبا للعقاب و للذم. فلا يكون بعصيانه ملحدا. و يلزم من هذا أنه لا توجد علاقة ضرورية بين الإلحاد و اتباع الهوى، فليس أحدهما علة للآخر بالضرورة.

و أما أن تكون الكبرياء و الغرور هما اللذان أغريا بعض الإنسان بنسبة القدرة على خلق العالم و تغييره إلى نفسه، فيكون ذلك هو الذي أرداه إلى مهاوي الإلحاد، فإن ذلك يتوقف على المراد من الخلق و الإبداع، لدى الملحد و لدى المؤمن. فالملحد لا يخلق عندما يغير بإرادته الحرة. و المؤمن لا ينفي الإرادة الحرة، برد الخلق و التغيير إلى الإله.

و في مقابل هذا، فإن رد الملحدين الإيمان إلى مجرد رد فعل نفساني على المثيرات الصادرة من العالم الطبيعي المحيط بنا، يجعلهم يقعون فيما أرادوا الفرار منه. إذ الإيمان بوجود علة مفارقة للعالم الطبيعي، هو أمر إنما يتولد بالضبط من النظر في هذا العالم الطبيعي من أجل معرفة حقيقته، و مصدره، و مصيره، و غايته. فتكون عظمة النظام الذي عليه العالم، هي التي توحي بضرورة وجود علة منظمة له، و وجود كائن أعلى من وجود الإنسان، علوا يناسب وجود النظام في العالم.

فالملحدون يلجأون إلى غير عفوية التصور الذي ينبعث في ذهن الإنسان من تصورات فطرية لازمة من ملاحظة أحوال الأشياء حوله، و يكرهون عقولهم الفطرية على مقاومة مسارها العفوي.

إن الفيلسوف الألماني الملحد (فويرباخ) Feuerbach (1804 ــ 1872م) عندما يكتب قائلا: " لا يمكن أن يوجد الإله إلا في الإيمان و في التخيل، لأنه ليس شيئا آخر سوى ماهية التوهم و سوى ماهية القلب البشري "(4)، فهو بهذا يشير إلى أمر لا جدال فيه. و هو أن الإله يتصوره المؤمن وفقا لما يرجوه منه، كما أنه يتعلق به و يحبه محبة الطامع في رحمته الواسعة. لكن الذي يغفل عنه الملحد، هو التساؤل عن مبعث هذا التصور الذي لا تدرك إلا نتائجه. بل يحق للمؤمن أن يعتقد أن فكرة الإله المفارق، إنما تنبعث لديه من ملاحظة ما يجري في العالم من حوادث و تغيرات ذات نسق مطرد، توحي طبيعتها بأن لها غاية معينة تسير إليها، فتكون هذه الحوادث المتغيرة دليلا على وجود علة متعالية، بمقتضى قانون يعمل به العقل البشري، ولا يمكنه أن ينفك عنه إلا بالانفكاك عن طبيعته، و هو أن لكل ما يحدث علة، دون أن يلزم من ذلك أن نشير إلى هذه العلة إشارتنا إلى أشياء هذا العالم، الذي هو معلول هذه العلة التي يجب أن تكون مغايرة له في كل شيء، وإلا كانت مثله إن هي أشبهته أي نوع من المشابهة.

2) الخوف: و قد زعم الملحدون في سياق تفسيرهم النفساني، أن فكرة الإله قد ولدها (الخوف) من مظاهر الطبيعة التي تتهدد وجود الإنسان. و عند إمعان النظر في أثر هذا الخوف، نجد أنه يقترن بمعنى لم يكن يدل عليه في أول الأمر.

ذلك أن الإنسان ضعيف بطبيعته، أمام قوى الطبيعة التي استطاع بتقدمه العلمي أن يكبح جماحها من دون شك. لكنه لم يقدر على اجتناب أخطارها كلية. و نظرا لحرصه الفطري على المحافظة على سلامته، فهو يجد أنه معرض دائما للمصائب التي تفاجئه في أغلب

الأحيان. فيكون فرعه مما يتوقع من الكوارث، أشق عليه من وقع الكوارث نفسها.

يقول (أنغلز) Engels (1820 - 1895م): " كل دين ليس سوى انعكاس عجيب في دماغ الناس للقوى الخارجية التي تهيمن على حياتهم اليومية، و هو انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية صورة القوى التي تعلو القوى الأرضية. و في بدايات التاريخ، كانت قوى الطبيعة هي أول ما استهدفه هذا الانعكاس، ثم في سلسلة التطور مرت [قوى الطبيعة] بمختلف التشخيصات لدى مختلف الأقوام." (5)

فيكون الخوف من أضرار قوى الطبيعة هو الذي بعث في ذهن الإنسان، فكرة قوى أخرى أقوى منها، تتحكم في حركتها و توجهها لما ينتفع به، فيكون ذلك ثوابا، أو لما يلحق الضرر بمصالحه، فيكون في ذلك عقاب له. و هذا ما جعله يتقرب إليها و يسترضيها، و بالتالي يعبدها و يرجو ثوابها و يتقي عقابها. و شيئا فشيئا تلطفت الصورة المخيفة التي تصور بها الإنسان القوى الفائقة لقوى الطبيعة، و شخصها و سماها، واتخذ لها صورا مجسمة في الأوثان و الأصنام. ثم أحس الإنسان بالحاجة إلى التخلص من القوى المتعددة، المتمثلة في الآلهة المتعددة المضطربة الأهواء التي لا تستقر على حال واحد، و التي لا يرضى الواحد منها إلا بإثارة غضب الآخر.

و بهذا يتبين أن الإنسان قد انتقل من الشرك إلى التوحيد الخالص، و تكونت لديه فكرة الإله الواحد الأحد الذي يفر إليه و يفزع، عند الخوف و المرض و الموت، و حلول مختلف المصائب التي لا حول له عليها و لا قوة.

<u>نقد</u>: إن شعور الإنسان بالخوف أمام قوى الطبيعة، هو شعور لو تعمقناه، لوجدنا فيه دلالة أخرى غير التي اهتم بها الملحدون. و هذا الخوف أمر واقع من دون شك، يعرفه كل إنسان في مختلف المناسبات، لكنه خوف نابع منه، و خوف واع، يدرك صاحبه في قرارة نفسه بأنه ضعيف، و أن قواه محدودة، و أن محدودية قواه تعبر

عن محدودية كيانه. و النقص في القوى هو نقص في الوجود. و يلزم من هذا أن التأليه، بمعنى الإيمان بوجود قوة مطلقة، ليس تعويضا عن ضعف الإنسان، بل هو تعبير عن نقص فيه حقيقي، لكنه ايضا تعبير عن كمال فيه، يستطيع به أن يفهم العالم الذي يحيط به من جميع الجهات، و يستوعبه في عقله.

و في هذا الصدد يتحدث (سبينوزا) عن قوة المشاعر التي تقابل قوى الطبيعة، فقال: " ليس في الطبيعة شيء لا يوجد ما هو أشد و أقوى منه "(6). و في قوة المشاعر ما يسبب انقلابا حاسما، يتحول به الخوف المبهم، من صورة الانفعال الدال على الاضطراب ، إلى صورة الإدراك الواعي الدال على التحكم في المعرفة التي هي المرشد الذي يسترشد به الإنسان، لا في سلوكه فحسب، بل كذلك في تصوراته و اعتقاداته.

3) العزلة: إن الخوف الملجئ إلى فكرة الإله، من شأنه أن يتحول لدى الإنسان إلى شعور بالتوحد و الانفراد و العزلة، لا يمكن أن يزيلها الأنس الذي يتولد من تجاذب الناس و من تعاونهم. لأن تجاذب الناس لا يدوم، بل قد يكون ثم لا يكون. و هو من الهشاشة، بحيث لا يمكن أن يكون جامعا بين مشاعر الناس، و لا مزيلا للشعور بالوحدة، أمام المشاكل التي يناجي بها الإنسان نفسه طلبا للراحة و الطمأنينة النفسية. ذلك أن الكائنات المحدودة لا يزيدها اجتماعها إلا محدودية، و يكون في اجتماعها مجال لتوكيد هذه المحدودية و إبرازها، و للاقتناع بها.

و من هذا القبيل، (الشعور بالإحباط) Sentiment de frustration الذي يعانيه كثير من الناس عندما ينظرون في مصيرهم، و في المستقبل المجهول الذي هم مقدمون عليه بعد الموت. و هذا ما جعل الفيلسوف الألماني الملحد (نيتشه) Nietzsche (1844 - 1900م) يعزو نشأة العقائد الدينية، إلى الرغبة في الثأر للمعوزين و الضعفاء و المرضى و الجبناء، لتعويضهم عما فاتهم من المال و القوة

و الصحة و الشجاعة، و ذلك بوضع قيم سلبية، مثل الزهد و الرحمة و الشفقة و التسامح، لتمجيد الامتناع عن بعض الممكنات التي من شأنها أن توسع وجود الإنسان و نفوذه، أو بوضع عالم آخر يجد فيه الضعفاء ما فاتهم الحصول عليه و تحقيقه في الحياة الدنيا. لقد جاء في أحد كتبه: " عندما يقول المضطهدون و المقهورون و المستعبدون لاجئين إلى حيلة الثأر لعجزهم: يجب أن نخالف المسيئين، و أن نكون محسنين. و المحسن هو من لا يسيئ إلى أحد، و لا يؤذي أحدا، و لا يعتدي و لا ينتقم، و يفوض أمر الانتقام إلى الإله، و يتوارى مثلنا و يتجنب السوء، و بصفة عامة لا يرجو أشياء كثيرة من الحياة مثلنا نحن الصابرين المتواضعين المنصفين. أ و ليس معنى هذا حسب قوله و بدون تحكم، إلا أننا نحن الضعفاء ، ضعفاء حقا ..."(7)

و ذلك أيضا ما جعل (كارل ماركس) K.Marx (1818 - 1883م) الشيوعي الملحد، يرد استسلام الطبقات الكادحة لمصيرها المزري، إلى العقائد الدينية التي تخدرهم و تخفف عنهم بؤسهم، و قد عبر عن هذا الرأي ملحد آخر هو الزعيم الروسي الشيوعي (لينين) Lénine (1870 - 1924م) فقال: " إن الدين الذي يعد بالجزاء السماوي من يشقى طوال حياته في البؤس، يعلمه الصبر و الخضوع (...) إن الدين أفيون الشعوب."(8)

<u>نقد</u>: إن في تفسير معطيات التجربة على هذا الشكل، تضييقا للمجال الذي يمكن أن يورد فيه هذا التفسير. ذلك أن توسيع مجال هذا التفسير و الابتعاد به عن حدود الشروط الحسية، و فكرة تعويض المفقود بالمؤمل و المرجو و المنتظر، يجعلنا نستشف شعورا آخر أعمق و أوسع، هو شعور الإنسان بمحدوديته التي يحس فيها بالحدود الضيقة لوجوده في المكان و في الزمان، و يحس بتناهيه.

و أما أن الدين يشل إرادة الشعوب، و يجبرها على قبول أوضاعها المزرية، فهذا لا يكون إلا عند إساءة فهم الدين، و الانحراف بمقاصده التي تخدم الصالح العام إلى خدمة الصالح الخاص. ثم إن أهم

الحضارات التي عرفتها البشرية، إنما انبعثت روحها و قامت أسسها على دعائم من العقائد الدينية أو ما كان في معناها.

4) التناهي: إن شعور الإنسان بتناهيه، يتولد لديه من شعوره بمختلف أنواع النقص. و أهم هذه الأنواع، خوفه من الموت الذي يتهدده في كل مكان و في كل أوان. و في هذا السياق يقول (شوبنهاور) Schopenhauer (1788 ـ 1860م) الفيلسوف الألماني:

" لقد ظهر اليقين الرهيب بالموت لدى الإنسان مع ظهور العقل، بضرب من الاقتران الضروري. و لكن كما هو الشأن دائما في الطبيعة، فقد وضع الدواء إلى جانب الداء، أو على الأقل ما يعوض عنه. و لذلك فإن نفس التفكير هذا، الذي هو منبع فكرة الموت، يسمو بنا إلى آراء ميتافيزيائية و إلى رؤى معزية، لا يقدر عليها الحيوان، و لا يشعر بالحاجة إليها. و إلى هذا الهدف خاصة، اتجهت جميع المذاهب الدينية و الفلسفية. و لذلك فهي قبل كل شيء، مثل الترياق الذي يفرزه العقل ضد يقين الموت بقوة تأملاته فقط." (9)

و معنى هذا أن شعور الإنسان بالتناهي الذي ينتظره، يجعله يعمد إلى تجاوز وجوده الناقص المتناهي الذي لا مرد لتناهيه، فيتوجه المؤمنون من بني الإنسان إلى تصور وجود آخر، خلف الوجود الظاهري الذي يشعرون فيه بضآلتهم. فيكون شعورهم الممض بالنقص و الضعف، داعيا لهم إلى تعويضه و تلافيه بما هو خير منه. و لا شك أن هذا هو منشأ الحاجة الملحة لدى الإنسان، إلى تجاوز (التناهي) من أجل الوصول إلى الوجود الكامل، و ذلك بالقيام بعمل يتجاوز به الحدود البشرية، فيجعل ما يريد أن يكون عليه ، أعلى مما هو عليه. و كأنه بذلك يتصور أنه لا يمكنه أن ينجو و يفلت مما يتهدده إلا بتصور ما يتجاوزه.

و هكذا يتبين عند تعميق النظر، وجه انبعاث الرغبة لدى الإنسان في تحويل الشعور بالتناهي، من شعور بالخيبة، إلى شعور بالرجاء، و توقع وضع آخر غير متناه. و إذا كان هذا أمرا ملاحظا لدى جميع

الناس، فإنه لا يكفي لكي يكون دليلا على فساد موقف الملحدين. لأن الأمر يتوقف ههنا على موضوع إجماع الناس. و بما أن تصور الناس للألوهية مختلف من ديانة إلى أخرى، فإن الإجماع يبقى واقعا على فكرة الألوهية، و ليس على نوع الإجابة على مسائلها.

نقد: و الذي لا جدال فيه، هو أن الخوف من المصير المحتوم و عدم فهم مبررات الموت، تؤدي من دون شك لدى جميع الناس إلى مواجهة نفس المشكلة. لكن اتحاد جميع الناس على طرح مشكلة من المشاكل، لا يستلزم وجودا حقا لهذه المشكلة. و لا مبرر لخوف الإنسان من الموت، إلا رغبة في الخلود في الوجود الذي تعود عليه د!وال حياته. فيكون الذي يحبب للإنسان الخلود، إنما هو الخوف من الفناء. لكن يلزم من هذا أن الذي لا يخاف الفناء، بأن يكون خالدا، فإن الخلود لديه يكون موتا له، ما دام يأمن الفناء، و لا يجد داعيا للحركة من أجل اجتنابه. فإذا كان لا يخاف المرض، و لا يخاف الجوع، و لا يخاف القتل، فإن الحركة لديه للعلاج و الأكل و للدفاع، تفقد دواعيها لديه، و يبقى عديم الحركة العقلية و البدنية، وهذا وضع مماثل للموت.

و يلزم من هذا أن الإنسان، لا يستطيع بعقله أن يفهم مبررات الموت، و لا صورة الخلود، و لا سيرورة مصيره، إن هو لجأ في ذلك إلى تحكيم عقله.

5) القيمة: لكن المطلق قد لا توحي به إلى الإنسان محدوديته فحسب، بل يمكن أن توحي به إليه أيضا رغبته في الخروج من هذه المحدودية. ذلك أن أفكارنا، أيا كان نوع ترابطها، فهي تبعث في أنفسنا مراتب لها، أعلى من المراتب التي هي عليها، بحيث يبدو لنا ما هو معطى منها ناقصا، يوجد على طريق صاعد يؤدي إلى آفاق غير متعينة، عدم مثولها في الذهن، يحرم نظام الأفكار من أدل دلالاته. فالذهن مليئ بالأفكار، إلا أنه يتوق إلى الامتلاء بأفكار أخرى أعلى دائما. و هذا ما يجعل هذه الأفكار داخل الذهن في مراتب متدرجة، و تكون كل فكرة في مرتبة معينة، توجب تقدمها على غيرها،

و تأخرها على غيرها الآخر. و هذه المرتبة هي التي تعطي الفكرة (قيمتها)، و أعلاها رتبة فكرة الكمال المطلق.

و سواء أتعلق الأمر بعدم رضا العقل على ما يتوصل إليه من نتائج، لكي يتوغل في البحث، أو تعلق بتوجه وجداني، يطمح إلى تجاوز حدود الكمالات التي يرسمها الواقع المعين، أو تعلق بصورة مثلى، تريد من خلال ما هو متحقق في الواقع، إنجاز كمال متحرر من حدود الواقع، أو بالقيام بعمل خالص بعيد عن كل منفعة حسية، فإننا نكون في جميع هذه الأحوال، أمام تحقيقات جزئية للقيمة، و ذلك لانحصارها في حدود تحول دون معرفة مداها و اكتناه جوهرها.

و لهذا فإن النفس الفطرية، متى لم تخرج عن حدود سجيتها الأولى و عفويتها الخالصة، فإنها أمام شعورها بمحدوديتها، لا يمكنها أن تقاوم الشعور بوجود الأفضل و الأسمى، متى قارنت وضعها بإزاء أفعالها، بوضع العالم بإزاء مصدره.

---

1) الجرجاني: التعريفات.

2) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1981.

3) ديوان الحلاج. نشرة ماسنيون. Librairie orientale . Paris . 1955 . p 41 .

4) FEUERBACH : La religion. Librairie internationale. Paris. 1964. p 151.

5) ENGELS : Anti-Dühring. Paris. Editions sociales. 1963. p 355.

6) L' éthique. In Oeuvres complètes. Gallimard. Paris. 1962. p 491.

7) NIETZSCHE : Génealogie de la morale. Paris. U.G.E. p 152.

8) LENINE : De la religion. Bureau d'édit. Paris. 1936.

9) SCHOPENHAUER : Le monde com. vol. et com. représ. Trad: A.Burdeau P.U.F. 1966. Chap X L I. p 1203.



الفصل الثاني

إنكار الوجود المفارق

أ) **الإلحاد**: لكن تشوف الإنسان إلى ما يفوق وجوده، لا يمكن أن يمنعه من أن يحس بأن حقيقته تتمثل في قدرته على تصور القيمة، في أعلى مراتبها، و على أفضل صورها. و عندئذ يرفض الإنسان الفكرة التي تمنعه من أن يجعل من قدرته على إنشاء القيمة، مصدرا لقوته و لتوجيه وجوده و مصيره. ذلك لأن تعلقه باللامتناهي و اللامحدود اللذين يتصورهما خارجه، يحد من قدرته على الانتشار و على إبداع القيم. و هذا ما يجعله يحكم على نفسه بالمحدودية. شأنه في ذلك، شأن العامل الذي يضع نفسه تحت وطأة نظام العمل الذي يصنع هو منتجاته. فيكون بذلك ضحية للاستلاب.

لكن متى أدرك الإنسان أنه مستلب الإرادة و الوجود و الحقيقة، فإنه يصير مهددا بأن يتحول لديه الشعور بهذا الاستلاب، إلى رفض لمصدر الاستلاب و لسببه الذي هو الاعتراف بوجود اللامحدود خارجه. و بذلك يرفض كل وجود آخر غير وجوده، كمصدر لوجود القيمة و لإنشائها. و هذا هو الطريق المفتوح إلى الإلحاد الذي هو بصفة عامة، رفض لفكرة الوجود المفارق، و إنكار لوجود الإله.

و كلمة (الإلحاد) في اللغة العربية، مرادفة لكلمة (الزندقة). جاء في معجم (لسان العرب)، أن العرب لا تستعمل كلمة (زنديق) ذات الأصل الفارسي، فإذا أرادوا " معنى ما تقوله العامة قالوا: ملحد دهري". و في هذا المعنى يقول الإمام الغزالي: " و أما الزندقة المطلقة فهي أن تنكر أصل المعاد عقليا و حسيا، و تنكر الصانع للعالم أصلا و رأسا. و أما إثبات المعاد بنوع عقلي مع الآلام و اللذات

الحسية، و إثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم، فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء."(1)

و الذي يجمع عليه الملحدون هو إنكار وجود الإله. و هم في ذلك على مراتب مختلفة. أشدهم الذين يحاربون الإيمان بالإله و يزدرون المؤمنين به، و يحملون لواء الدعوة إلى جحد الإله. و يعمل هذا الضرب من الملحدين، كما لو كانوا يتصورون ما هو أفضل من الإيمان بالإله. و لعل أفضل من يمثل هذا الإلحاد المناضل، هو الفيلسوف الألماني (نيتشه) الذي اعتبر الدين إفسادا و إلغاء لشخصية الإنسان، من خلال ما عرف من تعاليم الديانة المسيحية التي وجدها مذلة للإنسان، إلا أنه من وراء رفضه للديانة المسيحية يرفض كل دين، كما يرفض فكرة الإله من خلال رفضه لكل ما يقيد حرية الإنسان. (2)

لكن بالإضافة إلى الإلحاد المطلق و الإلحاد النسبي، هناك ما يمكن أن يسمى بالإلحاد الأخلاقي. و هو الذي ينكر سلطة الإله، لكي لا يعترف إلا بسلطة الحرية في أن يفعل الإنسان كل ما يشاء. فهو ذريعة للخروج عن حدود الدين و الأخلاق. و هو ما يسمى عادة بالفسق، إلا أنه فسق في أعنف صوره. لكن الإلحاد الذي له دلالة فلسفية، هو الإلحاد الذي يعتقد أصحابه أنه قائم على مبررات شبيهة بمبررات كل عقيدة. فيكون عندئذ عقيدة، ترفض العقائد المبنية على وجود إله، هو مصدر للوجود و للقيم. و هذا ما يدعونا إلى تقسيم الإلحاد إلى قسمين كبيرين، هما (الإلحاد المادي) الذي يحصر الوجود في المادة، و(الإلحاد الإنساني) الذي يحل الإنسان محل الإله، و يجعله مصدر القيم و التشريع.

ب) <u>الإلحاد المادي</u>: و أولى مظاهره توجد في فلسفة الطبائعيين الذين كانوا يفسرون وجود أشياء العالم ببعض العناصر المادية (الماء - التراب - الهواء – النار) أو بها جميعا. و أهم ممثليه (ديمقريطس) (~460 - 371 ق.م) الذي فسر الكون تفسيرا آليا، من خلال تفاعل

الذرات المادية التي يرد إليها تكوين الأشياء، و(أبيقور) (341 ـ 270 ق.م) الذي تبنى آراء (ديمقريطس) الذرية، و أحل مفعول القوانين الطبيعية محل الإرادات الإلهية التي كانت في عقائد اليونانيين، تحد من حرية الإنسان. و لهذا اقترنت الأخلاق التي دعا إليها بالتحلل من كل ربقة أخلاقية. و في آثار الفيلسوفين اليونانيين السابقين، سار الفيلسوف اللاتيني (لوقريسيوس) Lucrèce (98 ــ 55 ق.م)، فأخذ عنهما النظرية الذرية و مفعولها في تكوين الأشياء، و استعاض بها عن الحاجة إلى الآلهة و إلى الدين و تعاليمه التي حسب زعمه، يذهب ضحيتها الأبرياء. فالالهة لا تمكن معرفتهم لا بالحواس و لا بالعقل، بل هم من إنشاء خيال الإنسان الذي تهوله مظاهر الطبيعة و حوادثها المخيفة، فينسبها إلى إرادة الآلهة التي يتصورها مصدرا لقوى الطبيعة.

و قد وجدت ضروب من الإلحاد في المجتمع الإسلامي القديم، تتراوح بين الزندقة المطلقة و الزندقة المقيدة، من أشهر ممثليه الشاعر بشار بن برد (ت 167 هـ) و عبدالله بن المقفع (109 ـ 145 هـ) و أحمد الراوندي (205 ـ 298 هـ) و محمد بن زكريا الرازي الطبيب (251 ـ 311 هـ)، اتهم أصحابه إما بالميل عن القواعد الدينية، و إما بإنكار النبوة، و إما بانتحال نحلة (المانوية). و إلحاد هؤلاء لم يبلغ درجة الإلحاد المطلق، إلا أن تصرفات بعضهم حيال أحكام الشريعة سهل اتهامهم بالزندقة، مما كانت معه نهاية بعضهم سيئة. و يبدو أن سبب ظهور الإلحاد في المجتمع الإسلامي، هو الصراع بين الديانات و النحل التي كانت تقاوم الدين المهيمن، و حرية المعتقدات التي وجد فيها خصوم الإسلام ذريعة للنيل منه في عقيدته و لا سيما في شريعته.

و في عصر النهضة الأوروبية، وجد تيار الإلحاد من يمثله في فرنسا. من أهمهم (بيار غاسندي) P.Gassendi (1592 ــ 1655م) الذي حمل لواء الإباحية الأبيقورية. و(بيار بايل) P.Bayle (1647 ــ

1706م) الذي انتقد الأديان من خلال ما بثه في (معجمه التاريخي النقدي).

و قد كان للإلحاد من يمثله أيضا في إنكلترا، في أفكار الفيلسوف (توماس هوبز) T.Hobbes (1588 - 1679م) المادية الحسية. و في دعوة (أنتوني كولينز) A.Collins (1676 - 1729م) إلى تحرير التفكير من هيمنة الكنيسة، و في اختيار (ديفيد هيوم) D.Hume (1711 - 1776م) للشك في أمر الدين، لكثرة الشكوك التي أوردها عليه و ظنها كافية لتبرير موقفه.

و قد عبر المذهب المادي الفرنسي عن أشد المواقف عداء للدين، و عن أجرئها على محاربة الدين المسيحي الذي كان يتضايق من نفوذه أصحاب النفوذ السياسي، الذين عرفوا كيف يستعملون انبعاث العلوم الطبيعية ضد عقائد الكنيسة المسيحية. و من أكبر ممثلي هذا المذهب المادي (دولباخ) D'Holbach (1723 - 1789م) الذي أحل الآلية المادية محل العناية الإلهية في حركة الكون. و هو أمر توسع فيه مفكر مادي آخر هو (لاميتري) La mettrie (1709 - 1751م) الذي جعل الإنسان مجرد آلة تتحكم فيها قوانين الفيزياء. و في هذا الخط سار (هلفسيوس) Helvetius (1715 - 1771م) الذي راح يفسر السلوك الأخلاقي بمجرد فكرة المنفعة. و لعل أكبر هؤلاء الماديين الفرنسيين في القرن 18 هو (ديدرو) D.Diderot (1713 - 1784م) الذي أنكر الألوهية، و حول المادية من (مادية آلية) إلى (آلية ديناميية) تغني في نظره عن كل افتراض للغائية التي كثيرا ما يعتمد عليها أنصار الألوهية. و يلحق بهؤلاء جميعا المفكر (فولتير) Voltaire (1694 - 1778م) الذي كان يطبق الإلحاد على الرغم من احتقاره للملحدين في كتاباته.

كما وجد الإلحاد ممثلين له في ألمانيا، لا سيما في القرن 19، بعد انهيار المثالية الهيغيلية. منهم (لودفيك بوخنر) L.Büchner (1824 - 1899م) الذي اعتبر المادة و الطاقة، أصلين لكل حوادث العالم،

و جعلهما أزليين، و أحلهما محل العناية الإلهية. و هذا أمر أدرجه (إرنست هايكل) E.Haeckel (1834 ـ 1919م) في نظرية التطور الداروينية، و راح يتصور دينا للمستقبل يقوم على عبادة الحق و الخير و الجمال، و هي قيم حاربتها حسب رأيه الديانة المسيحية التي وقفت في وجه التقدم العلمي.

ج) <u>الإلحاد الإنساني</u>: هو الإلحاد القائم على تمجيد الإنسان و تأليهه، و إسناد قدرة الإله إلى الإنسان. و هو على ثلاث صور: الإلحاد الماركسي، و الإلحاد النيتشوي، و الإلحاد الوجودي.

1) <u>الإلحاد الماركسي</u>: بدت طلائعه مع (هيغل)(1770 ـ 1831م) الذي أراد أن يوحد الدين و الفلسفة. فاضطر إلى توحيد العقل و الإله. و أصبح الإله في نظره هو الفكرة المطلقة. و هذا من شأنه أن يفرغ الدين من محتواه، و أن يبطل أحكامه و تعاليمه، و بالتالي أن يفقده حقيقته و أن يمحوه.

لكن الذي شق طريق الإلحاد أمام (ماركس) إنما هو (لودفيك فويرباخ) L.Feuerbach (1804 ـ 1872م) الذي عد الدين مجرد خطوة في الطريق الذي ينبغي للإنسان أن يواصل سلوكه، إلى أن يصل إلى وعيه التام بذاته. ذلك أن الدين حسب زعمه، عندما يكشف للإنسان عن حقيقته و ماهيته، و عندما يجمع ماهية الإنسان في (الإله)، فإنه يجرد الإنسان من ماهيته، و يستدرجه إلى الاستلاب و فقدان التحكم في ذاته، و حرية التصرف في وجوده و مصيره. و ما دامت طبيعة الإله حسبما يظن، إنما تستمد تحديدها من طبيعة الإنسان، فإن الإنسان سيفقد كل ما ينسبه إلى الإله. لأن كمال الإله يقتضي أن يكون الإنسان ناقصا، محتاجا إلى الإله في كل شيء. و لهذا رأى هذا الفيلسوف أنه لا ينبغي أن يكون للإنسان إله إلا ذاته. و هذا ما أغراه بأن يعبر عن ذلك بعبارته الطنانة الشهيرة: (لا إله للإنسان إلا الإنسان).

و فكرة (تأله الإنسان) إنما تصبح مغرية، بعد رفض الاستلاب الذي انطلق منه (كارل ماركس) (1818 ـ 1883م)، و الذي اكتشف مختلف صوره خلال تحليله للوقائع الاقتصادية، فتصور أن النظام الشيوعي هو الذي يمكن الإنسان من التحكم في مصيره، عندما تزول سلطة الدين التي ستزول من تلقاء نفسها عندما يصطلح الإنسان مع نفسه، فيترك السعي وراء سعادة يتخيلها في عالم آخر، بينما يمكنه أن يجدها في عالمه الأرضي، إن هو عرف طريقها. و من رأي (ماركس) أن الشيوعية لا ينبغي لها أن تحرص على إلغاء فكرة الإله، بل على إلغاء الحاجة إليها. و بهذا يجد الإنسان نفسه مبدعة لنفسها، بالممارسة و العمل. و لا ينبغي أن نتصور فوقها ـ حسب زعمه ـ كائنا آخر، يملي عليها قواعد عملها، متعاليا عليها بسبب ما تتصور فيه من كمال، و قائما على أصلها و نشأتها و وجودها و مصيرها، بسبب ما تتصور نفسها عليه من النقصان.

و في سياق (كارل ماركس)، أضاف (فريدريك أنغلز Engels (1820 - 1895م) دعوته إلى إلغاء المعتقدات الدينية، و إلى تعويضها بمعطيات العلوم الطبيعية. و أكد أن المادة أزلية، غير مخلوقة، تتحرك بالطاقة الموجودة فيها.

و في أعقاب هذا المد الشيوعي، راح (لينين)(1870 ـ 1924م) يتساءل عن السبب الذي يجعل الروح الدينية قوية، لدى البسطاء من الناس. و اعتقد أن سبب ذلك، هو الجهل الذي يخيم على عامتهم. فدعا إلى نبذ الدين، و إلى اعتقاد الإلحاد، و نشر هذا الاعتقاد. و ذلك بمحاربة الخوف الذي يولد فكرة الإله، و بمحاربة الخوف من البؤس و البطالة و الجوع، و محاربة جميع مصائب النظام الرأسمالي. و كان يعتقد أن الإلحاد سيعم المجتمعات، عندما تتبنى الشيوعية، عقيدة و شريعة.

2) الإلحاد النيتشوي: إن إلحاد (نيتشه Nietzsche (1844 ـ 1900م) تلخصه عبارة الكفر و الإلحاد التي صرح بها قائلا: (لقد

مات الإله)(3) التي لا تعني لديه ملاحظة موضوعية علمية فحسب، بل إرادة لإحلال شيء محله، إلا أن حكمه بموت الإله لم يتبعه لدى الناس زوال آثاره. فهو ما يزال يمنح المثال الأخلاقي، من خلال تصور كماله. و موت الإله يعني في نظر (نيتشه)، زوال التعالي الذي كان يحتكر إصدار القيم. و يبدو أن ما قاله في الدين المسيحي، ينسحب على جميع الأديان.

لكن موت الإله من شأنه أن يفقد القيم القديمة، الأساس الذي كانت تقوم عليه. فلا يبقى أمام الإنسان إلا العدم. و يتمثل الشعور بالعدم في اكتشاف العدم الذي كان يستتر وراء القيم القديمة. و في رفض التفسير الميتافيزيائي للكون و للتاريخ اللذين أعطاهما الإنسان معنى و غاية يطلبانها.

و يرى (نيتشه) أن موت الإله، من شأنه أن يخلص الإنسان من وهم التعالي الذي يسبب للإنسان الاستلاب. إلا أن للعدمية جانبها المرضي أيضا، لكنه جانب عابر، فخاصة الإنسان أنه واضع للقيم التي ينبغي أن يعيش وفقها.

إن هذه العدمية التي لا تكتفي بعالم متروك لشأنه بعد وفاة الإله، بل تحكم عليه في ضوء تجربة جديدة، هي تجربة الحرية المسترجعة، تؤكد أنه ليس هناك حقيقة، و ليس في عالم الأشياء مطلق، و لا وجود للشيء في ذاته.

و من رأي (نيتشه) أنه بعد القضاء على الإله، فإن الإنسان عندما يتخلص من تعاليم الدين و قيوده، و من الأخلاق و التزاماتها، و مقاومتها للغرائز، و من الميتافيزياء، تعود له ثقته بنفسه، و بذلك يكتشف أنه هو الذي أسقط صفاته على الإله، بعدما نزعها من نفسه، و بهذا تعود للإنسان قدرته على خلق القيم و تجديدها.

3) الإلحاد الوجودي: إن الإلحاد الوجودي يقترب من الإلحاد النيتشوي، لأنه يشاطره الاعتقاد بأن إقصاء الإله يستلزم تحرير

الإنسان من ربقة الدين و الأخلاق. لكنه لا يتردى مثله في العدمية الماحقة التي يجد فيها الإنسان نفسه، متى ألغى كل شيء حوله.

إن الإلحاد الوجودي لا يرفض الاعتراف باتحاد الماهية و الوجود في الإله، و لا يرفض الماهية المجردة إلا من أجل أن يعطي الوجود كل صلابته و كل قوته. و هو يرى أن الإنسان ليس كما هو موجود، أي كما أوجده غيره حسب اعتقاد عامة الناس، بل هو كما يوجد نفسه و حقيقته، بأفعاله و ممارساته. و أهم خصائص الإنسان أنه كائن حر، بل هو محكوم عليه بأن يكون حرا، و بممارسة هذه الحرية يصنع الإنسان وجوده، و بذلك يحل محل الإله. هذه هي جملة وجوه الإلحاد الوجودي أو الوجودية الملحدة، كما تصورها و تزعمها (سارتر) J.P.Sartre (1905 - 1980م) الفيلسوف الفرنسي.

د) <u>مناقشة إجمالية</u>: إن الموقف الإلحادي موقف سلبي. فهو ينكر وجود الإله، و ليس في متناوله أي حجة يسند إليها إنكاره. و حتى إن هو حاول ذلك، فإن صعوبات جمة تقوم أمامه، لا يمكنه تجاوزها.

فهو في أغلب الأحيان يقتصر على مناقشة حجج المؤمنين بالإله. و من المعلوم أن الاقتناع بأن حجة الخصم غير مقنعة، لا ينهض دليلا على صحة الرأي الآخر. و غالبا ما يكون الموقف النقدي حائلا دون فهم رأي الخصم، و حججه التي يقدمها لتبرير إيمانه. ثم إن نقد الملحد لحجج المؤمن، تكون دائما على صورة برهان الخلف الذي قد يثبت لامعقولية الحجة، لكنه لا يمكن بحال من الأحوال، أن يكون دليلا كافيا على عدم وجود ما تريد الحجة إثبات وجوده. فإبطال المدعى عليه، حجج المدعي، لا يدل على براءة المدعى عليه الذي لا يخلي الحاكم سبيله إلا مع الشك في أمره. و في مثل هذه الحالات، فإنه لا سبيل إلى إثبات الحقائق إلا باعتماد التجربة أو البرهان. و ليس هذان السبيلان مما يمكن الملحد أن يسلكهما لإثبات عدم وجود الإله.

فاعتماد التجربة و اللجوء إليها، أمر مستحيل، و لا معنى له بالنسبة إلى إثبات القضايا الميتافيزيائية عامة، و الإلهية خاصة، لأن مفهوم الإله خارج عن نطاق كل تجربة.

فلا يبقى أمامه إلا البرهان الذي يثبت أن فكرة الإله، فكرة متناقضة، لا يمكن أن يكون لمدلولها وجود في الواقع، على غرار ما يدعي (سارتر) الملحد الذي لا يرى إمكان الجمع بين الماهية و الوجود، و إمكان اتحادهما.

و يمكن إجمال ما يعتبره حجته، ضد وجود الإله الذي يجد فكرته متناقضة، فيما يلي: إنه يستعمل مصطلح (الموجود في ذاته) L'en soi و(الموجود لذاته) Le pour soi (4). و في هذا السياق يقول هذا الفيلسوف: " و(الموجود لذاته) هو الوجود الذي هو بالنسبة إلى ذاته نقصه في الوجود. و الوجود الذي ينقص (ما هو لذاته) هو(ما هو في ذاته) ... و هكذا نجد أن وجود الإنسان هو رغبة في (الوجود في ذاته) ... و من حيث هو شعور، فهو يريد أن يكون له عدم قابلية النفوذ و الكثافة اللامتناهية التي (لما هو في ذاته) ... و أن يصير (في ذاته لذاته) ... و هذا المثل الأعلى هو الذي يمكن أن يسمى الإله."(5)

من رأي (سارتر) أن الناس يستعملون مصطلحي (الوجود في ذاته) و(الوجود لذاته)، و يطلقونهما كليهما على الإله. و هما أمران متناقضان. فتكون فكرة الإله في نظره، فكرة متناقضة. فـ(الموجود في ذاته) هو الموجود، كما هو متحقق. فهو مرادف للمادة. و(الموجود لذاته) هو الشعور الذي ليس هو وجودا إضافيا، لا يوجد إلا بالإضافة إلى موضوعه، بل هو ثغرة في الوجود، و ضرب من ملاشاة Anéantisation (الموجود في ذاته). إذ لو لم يكن الشعور (لا شيئا)، لم يمكنه أن يكون شعورا بشيء مغاير له، و لم يتجل لنا عالم الظواهر الذي هو العالم الحقيقي.

و هكذا يقرر (سارتر) أن الإنسان، من حيث هو شعور، هو (موجود لذاته)، و بالتالي فهو (عدم). لكنه يتوق إلى (الموجود في

ذاتـه). و هـو أمـر متنـاقض، نظـراً إلـى كـون (الموجـود لذاتـــه) نفيـا (للموجود في ذاته). و بما أن الإله هو الكائن الذي يلتقي فيـه (الوجـود في ذاته) و(الوجود لذاته)، فإن فكرته، فكرة متناقضة.

و على الرغم من اللهجة الواثقة التي يعرض بهـا (سـارتر) حجتـه المستلزمة في نظره لتناقض فكرة الإله، فإنه يمكن الرد عليه بما يلي:

إن التميـيز بيـن (الموجـود لذاتـه) و(الموجـود فـي ذاتـه)، يـراد بـه تفسير قيام عالم الظواهر، و تفسير علاقات الذات بموضوعها. فـالذات العارفـة، هـي التـي تجعـل (الموجـود فـي ذاتــه) موضـوعـا للمعرفــة، و تجعلـه أمـرا واقعيـا بالنسبة إلـى الشعور. و فـي مقـابل هــذا، فــإن (الموجود في ذاته) هو الذي يثير الشعور بشيء، أي يتسبب في وجـود (الموجود لذاته). و معنى هذا أن (الموجود في ذاته) و(الموجود لذاتـه) متعارضـان من دون شك. إلا أن تعارضـهما، هو تعارض بين وجهتـي نظـر لا غير. فهمـا فـي الحقيقـة متلازمـان. فالشـعور الـذي يشـعرني بوجود الأشياء، يفترض (وجودها في ذاتها). و بالعكس، فإن (الموجود لذاتـه) الـذي يجعـل (الموجـود فـي ذاتـه) متحققـا فـي عـالم الظـواهــر، يفـترض (موجـودا فـي ذاتـه). إذ لا يمكننـا أن نتصـور شـعورا بـدون وجـود ذات شـاعرة. و هكـذا يتبيـن أن معارضـــة (الموجــود لذاتــه) (للموجود في ذاته)، ليست مشـروعة فـي الميدان الـذي تصـورت لـه. و لذلك فهي لا تصلح لأن تستعمل في ميدان آخر، هو أبعـد مـا يكـون عن مجال الملاحظة الحسية.

ثم إن تفكير الإنسان في (الموجود في ذاته) مجـرد وهـم. و فعـلا، فإن من الوهم أن نجعل (الموجود في ذاتـه) مرادفـا (للموجـود بذاتـه). و لا يلزم من ذلك أن ما هو وهمي بالنسـبة إلـى الإنسـان، هـو وهمـي أيضا بالنسبة إلى الإله. و ذلك لأن ما نقوله عن الإنسان و عـن الإلـه، إنما نقوله عنهما بطريقة مشككة، بحيث يتصف كل منهما بما يليق بـه، و بما يوافق حقيقته، و إن اتحدت الأوصـاف فـي اللفـظ. و لهـذا ينبغـي أن نحذف من فكرتي (الموجود بذاته) أو(ما هو علـة ذاتـه) كـل معنـى

زمني. فعندما يقال إن الإله هو علة ذاته، فإنه لا ينبغي أن نتصور أن هذه العلية جارية في الزمان، بحسب تقدم العلة على المعلول، كما نتصور ذلك في عالم الظواهر بالنسبة إلى عقل الإنسان الذي لا يدرك العلية إلا كذلك. إذ ليس الإله من جملة ظواهر العالم، بل هو مغاير لجميع مخلوقاته.

فإذا كان صحيحا أن فكرة الإله لا يمكن أن تكون متناقضة، فإن (الموجود لذاته) و(الموجود في ذاته) ليسا متناقضين، إلا بحسب تعريفهما من قبل (سارتر). و هو تعريف لا يفرض نفسه على جميع العقول بمقتضى فطرتها. بل هو تعريف تعسفي. فإذا رجعنا إلى دلالة العبارتين في الاستعمال العادي، وجدنا أن (الموجود في ذاته) يعني (الجوهر)، و(الموجود لذاته) يعني الكائن الشاعر بنفسه. و عندذاك، فلا تناقض في (موجود في ذاته)، هو في نفس الوقت (موجود لذاته). هذا علاوة على أنه لا معنى لأن يكون هناك (موجود لذاته)، بدون أن يكون هناك (موجود في ذاته).

هـ) <u>مذهب وحدة الوجود</u>: المراد بوحدة الوجود، اعتقاد أن الإله و العالم شيء واحد، لا يختلفان إلا بحسب الاعتبار. إلا أن عبارة (وحدة الوجود) يمكن أن يفهم منها أمران:

أحدهما أن الموجود الحقيقي هو الإله، فلا يكون العالم إلا جملة مظاهر هذا الإله، التي هي (فيض) منه. فلا يكون للعالم حقيقة نوعية ثابتة، و لا يكون له أيضا جوهر متميز. و هذا شأن وحدة الوجود عند أفلوطين (205 - 270 م) والمتصوفين و(سبينوزا).

و الأمر الآخر أن الموجود الحقيقي هو العالم. فلا يكون الإله سوى جملة الموجودات، كما هو شأن وحدة الوجود عند (ديدرو) DIDEROT (1713 ـ 1784م). تسمى وحدة الوجود هذه: (وحدة الوجود المادية).

1) <u>المتصوفون</u>: منهم من يرفض وحدة الوجود. لكن منهم طائفة يؤمنون بمخالفة الخالق للمخلوقات، لكنهم يعبرون عن ذلك بأقوال

توهم بأنهم يذهبون مذهب وحدة الوجود، و لا يجدون في ذلك شبهة التناقض. و لعل أشهرهم في الفكر الإسلامي هو (محي الدين بن عربي)(560 - 638 هـ) الذي قال: " و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، و إن اختلفت حقائقها و كثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين. فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة. كما أن الهيولى توخذ في حد كل صورة، و هي مع كثرة الصور و اختلافها، ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها. فمن عرف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربه، فإنه على صورة خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته." (6)

2) سبينوزا: و من أصحاب وحدة الوجود أيضا، (سبينوزا) Spinoza (1632 - 1677م) الذي يعرف الجوهر بأنه: "الموجود في ذاته و المتصور بذاته، أي الذي تصوره ليس في حاجة إلى تصور آخر لحصوله "(7). ثم يقول في جهة أخرى: " لا جوهر محدود، بل كل جوهر يجب أن يكون في نوعه اللامتناهي الكمال. أي لا يمكن في علم الإله اللامتناهي، أن يوجد جوهر أكمل من الجوهر الموجود في الطبيعة "(8). ثم يعلق على هذا القول الأخير، موضحا إياه بقوله: " إذا استطعنا أن نبرهن أنه لا يمكن أن يوجد جوهر محدود، فإن كل جوهر عندئذ يجب أن ينتمي بلا حدود للكائن الإلهي".

3) ديدرو: و من أبرز ممثلي (وحدة الوجود المادية)، الفيلسوف الفرنسي (ديدرو) Diderot (1713 - 1784م) الذي كان يعتقد أن العالم و الإله، مثلهما مثل العنكبوت التي تمد خيوطها التي تنسجها حول جسمها. و بهذا يكون العالم و الإله معا، كائنا واحدا حيا عظيما، لا يمكن العقل أن يتصورهما على غير هذه الصورة (9). و يقول لمن لا يأخذ بهذا الرأي: " و عندئذ سأسأله إن كان العالم أو الجملة العامة لجميع الجزئيات الحاسة و العاقلة، تكون كلا، أو لا ؟ فإن أجابني بأنها لا تكون كلا، فقد قوض بكلمة واحدة وجود الإله، بإدخال الاضطراب في الطبيعة، و سيهدم أساس الفلسفة بقطع السلسلة التي تشد جميع

الكائنات. و إن هو وافق على أنه كل، العناصر فيه ليست أقل ترتيبا من ترتيب الأجزاء، أو أقل تمايزا أو معقولية، في العنصر، و من ترتيب العناصر في الحيوان، فقد لزمه الاعتراف بأنه نتيجة لهذا الترابط العام، فإن للعالم الشبيه بالحيوان الكبير نفسا، و بأن العالم ما دام يمكن أن يكون لامتناهيا، فإن نفس العالم، لا أقول إنها موجودة، بل قد تكون جملة لامتناهية من الإدراكات، و إن العالم قد يكون هو الإله." (10)

و) <u>مناقشة إجمالية</u>: أيا كان نوع (وحدة الوجود)، فإن اعتبار العالم مظهرا من مظاهر الإله، من شأنه أن يدخل على هذا الإله مختلف أنواع التغير و المحدودية، و أن ينسب إليه الآثام التي يقترفها الإنسان، و أنواع الظلم التي يعانيها المظلومون.

ثم إن عقيدة (وحدة الوجود) تكذبها التجربة. فنحن نشعر أننا نحن الذين نفكر، و ليس الإله هو الذي يفكر فينا، و أننا نحن الذين نريد، و أننا نحن مناط التكليف، بحيث لو كان الإله هو الذي يريد فينا، لبطل التكليف و لتداعت الشرائع و القوانين.

و من جهة أخرى، فإن الاستدلال يؤيد التجربة. إذ لو كانت أفكار الناس هي أفكار الإله، لما كانت أفكار الناس متناقضة. و التناقض بين الناس أمر واقع، و هو سبب لكثير من الشرور التي يتنزه الإله عنها. إذ لو كان في حاجة إليها، لما كان إلها ألبتة.

كما أن (وحدة الوجود المادية) مرادفة للإلحاد المادي. فهي إنكار مقنع لوجود الإله، ما دامت تعزو الوجود الحقيقي للعالم. فلا يكون الإله عندئذ، سوى اسم ذي دلالتين متناقضتين. فالإله الذي يعني الموجود المثالي المفارق، تستعمل اسمه للدلالة على الموجود العيني المحدود، و بالتالي تكون فكرة (وحدة الوجود) فكرة متناقضة.

و في الأخير، إذا كان (ديدرو) يرى أن وحدة الوجود المادية، هي الشكل الوحيد الذي يمكن العقل أن يتصور عليه الألوهية، فذلك لأنه يظن أن العقل المتأرجح بين الصعوبات التي تثيرها المفارقة

و التعالي، و الصعوبات التـي يثيرها إنكار علة العالم، يضطر إلى التوحيد بين الإله و العالم، و بذلك يتقي الصعوبتين. و الحقيقة أن عقل (ديدرو)، عندما أراد الخروج من الصعوبتين اللتين أقامهما أمام نفسه، فإنه وقع فيهما من جديد.

---

1) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة. القاهرة. عيسى البابي الحلبي و شركاه. 1961. ص 193.

2) La volonté de puissance.

3) هكذا تكلم زرادشت. ترجمة فيلكس فارس. المكتبة الأهلية. بيروت. المعتزل: ص 288.

4) J.P. SARTRE : L'être et le néant. Paris. Gallimard. 1943. p 219.

5) Ibid. p 652-653.

6) ابن عربي: فصوص الحكم. عيسى البابي الحلبي. القاهرة. 1946. ص 124.

7) Ethique. 1° partie. Déf III.

8) Court traité. 1° parite. Chap II-2.

9) DIDEROT : Pensées philos. Garnier. Le rêve de D'alambert. 1964. p 316.

10) Ibid. De l'interpretation de la nature. p 229.

الفصل الثالث

البرهنة علي وجود الإله

تمهيد: في العادة لا تقام الحجة إلا على المنكر. و أما المؤمن، فلا تكون الحجة لديه إلا سبيلا لتحصيل الحاصل. و حتى إذا ما تصورها، فهو إنما يتصورها بالنسبة إلى المنكر و الملحد لا غير. و لعل هذا ما يفسر موقف بعض رجال الدين الذين يمنعون الخوض في مسائل علم الكلام التي قد تكون مثارا للشكوك النائمة، أو تربة خصبة تنبت فيها عقائد ضارة. و قد يكون الحذر من مغبة الوقوع في مثل هذين المحذورين، هو الذي حمل الإمام الغزالي على وضع رسالة سماها (إلجام العوام عن علم الكلام)، باعتبار أن العوام من المسلمين، مؤمنون ليسوا في حاجة إلى تعكير صفو إيمانهم بشبهات، يثيرها عادة علماء الكلام عندما يخوضون في مسائل علمهم. فقال: " الوظيفة الرابعة السكوت عن السؤال و ذلك واجب على العوام. لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه، و خائض فيما ليس أهلا له. فإن سأل جاهلا، زاده جوابه جهلا، و ربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر. و إن سأل عارفا، عجز العارف عن تفهيمه." (1)

إذن فالبرهنة على وجود الإله، إنما يتوجه بها المؤمن العارف بقواعد الاستدلال و بأساليب الإقناع، إلى الملحد العارف بهذه القواعد و بهذه الأساليب. و يترتب على هذا، أنه ليس كلما كان الإنسان مؤمنا، كان عارفا بمبررات إيمانه. و ليس دائما كلما كان الإنسان عارفا بقواعد الاستدلال، كان مؤمنا. لأن قواعد الاستدلال في حد ذاتها، قواعد حيادية. لكن المبادئ المادية التي تجري عليها هذه القواعد، ليست واحدة لدى جميع الناس، على خلاف المبادئ الصورية

التي هي مبادئ العقل و قوانينه، من حيث هو عقل بشـري واحـد لـدى جميع الناس، وحدة الطبيعة البشرية.

و لهذا تعددت الحجج لتعدد المواد المستعملة فيها، و هي المعـارف المكتسبة التي يختلف فيها الناس عمقاً و سعة. فلا يكون حظ جميعهم منها واحدا. بحيث يكون لنوعيـة المعـارف المكتسـبة، دخـل كبير فـي تحديد نوعية مادة الاستدلال. كمـا يكـون للمفـاهيم تأثيرهـا فـي النتـائج المطلوبة فـي الاسـتدلال. فالمعـارف المكتسبة مـن التعـامل مـع المـادة الجـامدة، توجـه الاسـتدلال إلـى اسـتعمال أهم خصـائص هـذه المـادة الجامدة، و هما الحركة و السكون. و المعـارف المكتسـبة مـن التعـامل مع المادة الحية، توجه الاسـتدلال إلـى اسـتعمال أهـم خصـائص المـادة الحية، و هي الغائية التي توجه الحركة الصادرة منها.

لكن الاستدلال على وجود الإله، هو استدلال مـن نـوع خـاص، لا ينبغي أن نتصوره على غرار الاستدلال الـذي نسـتعمله للوصـول إلـى مطلوب، مادته من جنس مادة الدليل، كما هو الشـأن فـي الاسـتدلالات الرياضية و الفيزيائية و البيولوجية، و حتى في بعض معطيات العلـوم الإنسانية و الإجتماعية. ذلك أن وجود الإله الذي هـو مطلوبنـا، مغـاير لوجود العالم الذي هو دليلنا إليه. فالمطلوب من المغيبات التي تند عـن مدارك العقل البشري، بينما الدليل هو من المشاهدات التـي لا يسـتطيع العقل البشري أن يند عنهـا. و عندئـذ سيكون العقـل البشـري معرضـا دائما في استدلالاته لأن يقيس الغائب على الشاهد، لا صـوريا فحسـب، بل ماديا أيضا. و ذلك مما يعرضه للخطإ فـي تصـور المطلـوب الـذي حتى إذا ما حصـره المستدل فـي فكـرة العلـة، فـإن مفهـوم العلـة لـدى الإنسان، إنما يتجلـى لـه مـن خـلال معالجتـه لمعطيـات عـالم الشـهادة. و عندئذ يكون تصوره لعلية الإله، مشوبا بتصوره لعلية معطيات عـالم الشـهادة. فعليـة الإلـه لا ينبغـي أن نتصورهـا مماثلـة لعليـة الظواهـر بعضها في بعـض، و إلا كـان الإلـه مثلهـا ظـاهرة مـن عـالم الشـهادة. و هذا مناقض للمفروض في المفهوم المنطلق منه.

أ) **مفهوم الإله**: الإله في لغة الدين هو المعبود. و قيل أصله اللغوي من " لاه، يلوه، لياها، أي احتجب " (2).

و في لغة الفلسفة، هو (مبدأ للتفسير)، يفسر به وجود الأشياء، و حركتها و سكونها في الكون كله. و بهذا المعنى يكون الإله علة، و العالم (أي كل ما سوى الإله) معلولا. فهو غير العالم و مفارق له، أي ليس العالم جزءا منه، و ليس موجودا في العالم، لا وجود الكل في الجزء، و لا وجود الجزء في الكل. فلا تدركه الحواس، لأنه مغاير بطبيعته لظواهر العالم و لماهيته. فماهيته مغايرة لماهية العالم. و بالتالي فهو العلة الأولى في حركة المتحرك، و في سكون الساكن من أجزاء العالم، و هو الغاية القصوى التي من أجله يحصل كل ما في العالم من حركة و سكون. وهو مبدأ النظام في العالم، و مبدأ العقل في الإنسان، و مبدأ التطابق بين العقل العاقل و الأشياء المعقولة.

و هو أيضا (كائن فاعل)، متميز عما سواه، يتصف بالكمال المطلق، و يأمر و ينهى، و يثيب المطيع و يعاقب العاصي، و يشرع للناس ما يجب أن يفعلوا و ما يجب أن يتركوا، و هو مبدأ الأخلاق، و إليه يرجع كل شيء في مبدئه و في منتهاه.

لكنه لا يشبه ما سواه، و لا يشبهه ما سواه في شيء من الأشياء. و لعل أوجز عبارة تدل على هذا المعنى، ما جاء في الآية الحادية عشرة من سورة الشورى من القرآن العظيم: (*ليس كمثله شيء*). و هذه المنافاة بينه و بين ما سواه، فصلها المعتزلة في عقائدهم، و أجملها على لسانهم أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) الذي كان في أول أمره واحدا منهم،ثم تركهم، فقال: " أجمعت المعتزلة على أن الله واحد، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. و ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا

يتبعض، و ليس بذي أبعاض و أجزاء، و جوارح و أعضاء، و ليس بذي جهات، ولا بذي يمين و شمال و أمام و خلف و فوق و تحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، و ليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، و كل ما خطر بالبال و تصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، و لم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، و أنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ و خلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، و ليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور و اللذات، ولا يصل إليه الأذى و الآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز و النقص، تقدس عن ملامسة النساء، و عن اتخاذ الصاحبة و الأبناء.

فهذه جملة قولهم في التوحيد، و قد شاركهم في هذه الجملة الخوارج و طوائف من المرجئة و طوائف من الشيع، و إن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين، و لها تاركين." (3)

و الملاحظ أن سلسلة السلوب هذه، لا يراد منها إلا الفصل التام بين عالم الغيب و عالم الشهادة. لكن عالم الغيب يفلت من متناول العقل البشري. لأن ماهية الإله مغايرة لماهية الإنسان و لماهية العالم. و لا يمكن الحديث عنها إلا بنفي ماهية الإنسان و ماهية العالم عنها.

أي لا يمكننا أن نحددها إلا تحديدا سلبيا، أي بأن ننفي عنها كل ما يخالف ماهيتها. و يلزم من هذا أن الإنسان، بما هو إنسان، لا يمكنه أن يعرف طبيعة الإله و ماهيته. و إذا كان صحيحا أن (المثيل لا يعرف إلا مثيله)، فهل حديث الإنسان عن الإله هو في الحقيقة حديث عن الإنسان، كما يمكن أن يتبادر ذلك إلى بعض الأذهان ؟ إن باستطاعة الإنسان أن يتحدث عن الإنسان و عن العالم، لمثولهما أمامه و وقوعهما في حدود مداركه العقلية المقيدة دائما بمختلف مجالات الحواس. فإذا كان عقل الإنسان مقيدا بحدود حواسه، و ما دام إدراك الإله خارجا عن نطاق الحواس، فإن حديث الإنسان على الإله سيكون بالضرورة حديثا بشريا. إذن فمن الناحية الفلسفية، يوجد بين الإنسان و الإله هوة سحيقة، لا يمكن اجتيازها إلا بواسطة الوحي. ذلك أن الإله إذا ما أراد الحديث إلى الإنسان، فإنه لا يفعل ذلك إلا بواسطة الوحي الذي يستعمل لغة الإنسان و تصوراته و طرق تفكيره، لكي يحصل التبليغ و الفهم.

و يلزم من كل ما سبق، أنه ليس للفيلسوف ما يقوله عن ماهية الإله، " إذ الإله يبدو في صورة سالبة و مجوفة، و كما لو كان وجودا لا تتحقق حدوده إلا بغياب الوجود البشري." (4)

و لهذا فإن الفلسفة، بما هي فلسفة، لا تستطيع أن تقول شيئا عن طبيعة الإله. و هي لهذا السبب، تمتنع عن وصف الإله بما يتصف به الإنسان و العالم. لكنها من جهة أخرى، لا تستطيع أن تمتنع عن الحديث عن وجود الإله. لأن الاقتصار على الحديث على الإنسان و على العالم، لا يغطي جميع مجالات المعرفة التي يمتد إليها تشوف العقل البشري الذي يطلب دائما، وراء المعطيات الوضعية، أصل الموجودات و الغاية من وجودها في الزمان و في المكان المعينين. إذ التفسير العلمي الوضعي لأصل الموجودات و للغاية من وجودها، ليس من مطالب العلم نفسه، بل هو يندرج في الأمور الغيبية التي تخرج عن نطاق مظاهر عالم الشهادة.

و لهذا تنحصر مشكلة الألوهية لدى الفيلسوف، في مبحث واحد، هو مبحث إثبات وجود الإله. و هو مبحث تشترك فيه الفلسفة و علم الكلام. لكن لكل منهما طريقته للخوض فيه، و إن كان غرضهما واحدا.

ب) الاستدلال على وجود الإله: إن وجود الإله، محل استدلال، ولا يمكن أن يكون محل برهنة. لأن البرهنة لا تستقيم إلا بين التصورات التي يتضمن بعضها بعضا، و يلزم ثبوت بعضها من ثبوت بعضها الآخر، دونما التفات إلى وقائع العالم الخارجي. و ليس المطلوب ههنا مجرد تصور للإله. و لهذا لا يمكن أن يكون الدليل إليه مجرد تصورات أخرى. و قد حاول بعض الفلاسفة إثبات وجود الإله، بمجرد تحليل مفهومه الذي يكون في نظرهم متضمنا لوجوده. و سنرى أن في ذلك صعوبات جمة، لا يمكن تجاوزها.

ثم ينبغي أن نلاحظ أن المستدل، إنما يستدل على شيء يتصوره، فهو يتصور مطلوبه، و يريد أن يثبته بواسطة دليله الذي متى ثبت، ثبت معه المطلوب، إما لأنه يتضمنه، و إما لأنه مقارن له لا ينفك عنه. و معنى هذا أن الدليل لا يكشف عن شيء مجهول، بل يكشف عن ارتباط شيء بأشياء على سبيل التضمن و الاستلزام، بحيث يضطر العقل إلى قبول ثبوت المطلوب عندما يتبين له ثبوت الدليل. إذن فالاستدلال على إثبات وجود الإله، لا يحصل إلا ممن يتصور المراد من كلمة الإله، ولا يتوجه إلا ضد من ينكر هذا الوجود. فالملحد يعرف عماذا يتحدث المؤمن. إذ لا يتصور أن ينكر إنسان شيئا لا يتصوره. فالمنكر لوجود الإله، يتصور المراد من الإله.

و من هنا تتحرر ثلاثة مواقف من وجود الإله: موقف المؤمن بوجوده، فهو لا يحتاج إلى الاستدلال، و قد يتقوى إيمانه بهذا الاستدلال. و موقف الفارض لوجوده و الذي يريد أن يتأكد من وجوده، و موقف المنكر لوجوده و الذي يراد أن تقدم له الحجج الموجبة لإبطال إنكاره.

ج) فطرية الإيمان بوجود الإله: هذه مسألة خلافية. فمن النظار من يرى أن الإنسان مفطور على الإيمان بوجود الإله، و منهم من يرى خلاف ذلك. فإذا ما اقتصرنا على أهم مذهبين في الإلهيات الإسلامية، وجدنا من المعتزلة القاضي عبدالجبار (ت 415 هـ) يقول في هذا الشأن: " و الذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري و إنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة و وتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، و إذا كان كذلك فالنظر من فعلنا، فيجب أن تكون المعرفة أيضا من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريا، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا."(5) و وجدنا من الأشعرية الإمام فخرالدين الرازي (ت 606 هـ) يقول: " و من الناس من زعم أن العلم بالله تعالى علم بديهي. فإن الإنسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية، متضرعة إلى موجود قادر، يخرجه من أنواع البليات "(6). وبما أن الإمام فخرالدين الرازي أشعري المذهب، فإن هذا المذهب ينكر بديهية العلم بالله، إذ يقول إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ): " فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب و أعلى موجبات الثواب. و لا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية. فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب. فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، و ثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، و ما ثبت وجوبه قطعا، فمن ضرورة ثبوت وجوبه، وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به " (7). و من هذه النصوص يتبين أن أصحابها جميعا يرون أن معرفة وجود الله ليست فطرية. لكنهم لم يوردوا الحجج التي استندوا إليها. و يمكن أن يقال في الاحتجاج لهذا الرأي، أن الإيمان بوجود الله لو كان فطريا، لامتنع الإلحاد. إذ الأمر الفطري هو ما كان موجودا

لدى جميع أفراد النوع. و البشر نوع واحد. إذن فالإيمان بوجود الله ليس فطريا و لا بديهيا.

و من جهة أخرى، ينبغي التمييز الجيد بين فطرية الإيمان و التقليد فيه. لأن التقليد فيه لا يكون إلا بقبول الاعتقاد، بدون معرفة الحجة و الدليل. و بالتالي فالتقليد ضرب من الاكتساب. بينما الفطري، هو ما يوجد لدى الكائن بدون اكتساب من الغير. و لهذا يبدو لنا أن أصحاب (فطرية الإيمان) يخلطون بين (الفطرية) و(التقليد)، ولا يتفطنون إلى أن ما هو شائع بين الناس ليس بالضرورة فطريا، بل قد يكون مكتسبا بالتربية و التعليم و التعلم.

و الظاهر أن أصحاب (فطرية الإيمان)، قد قرنوها بفطرية المبدإ المستعمل في التدليل على وجود الله. و هو(مبدأ السبب الكافي) أو(مبدأ العلية). و فطرية هذا المبدإ، لا يلزم منها فطرية القدرة على استعماله في الاستدلال على وجود الله. بل إن هذه القدرة لا توجد للنوع البشري كله بالفعل، بل بالقوة فقط. ولا تصير إلى الفعل إلا متى نظر الإنسان إلى جملة العالم، و طلب علته الأولى و سببه الكافي. و هذا أمر ليس فطريا، بل لا يحصل لصاحبه إلا بالنظر، و ترتيب المعارف، والاجتهاد في ذلك. و هو أمر لا يتفق لكل الناس. إذ لو راح كل الناس يطلبون العلة الأولى لجميع الأشياء التي يتعاملون معها و بها، لتعطلت أعمالهم، و لفسدت حياتهم العاجلة من حيث طلبهم لحياتهم الآجلة. و لهذا لا يجب أن يكون كل الناس فلاسفة، ولا يمكن ذلك.

1) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام. إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة. 1351 هـ. ص 12.
2) الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. 1970.
3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. 1950. ج 1. ص 216.
4) G. GUSDORF : Traité de métaphysique. A.Colin. Paris. 1956. p 373.
5) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة. مكتبة وهبة. القاهرة. 1965. ص 52.
6) الرازي: المباحث المشرقية. مكتبة الأسدي. طهران. 1966. ج 2. ص 451.
7) الجويني: الشامل في أصول الدين. منشأة المعارف. الإسكندرية. 1969. ص 119.



الفصل الرابع

أدلة علماء الكلام و الفلاسفة

أ) دليل الحركة: يبدو أن أول من صاغ هذا الدليل إنما هو (أرسطو)(384 - 322 ق.م). إلا أن حديثه عنه إنما جاء في سياق حديثه عن الحركة في كتابه (الفيزياء). و نص هذا الدليل الذي يذهب من الحركة إلى المحرك الثابت، و كما نقله إلى العربية (إسحق بن حنين)(215 - 298 هـ)، هو التالي: " إن المحرك إما أن يكون ليس هو من قبل نفسه يتحرك المتحرك، بل من قبل أن غيره يحركه تحرك هو، و إما أن يكون تحرك من قبل نفسه، و هذا المحرك إما أن يكون هو الأول من بعد الأخير، و إما أن يكون يتوسط أكثر من واحد، مثال ذلك أن العكاز يحرك الحجر، و العكاز يتحرك عن اليد، و اليد يحركها الإنسان، فأما الإنسان فليس حركته عن غيره. و نحن نقول فيهما جميعا إنهما يحركان، أعني الأخير و الأول من المحركات. لكن الأحق بذلك الأول، و ذلك أنه هو يحرك الأخير، لا الأخير يحرك الأول. و ليس يحرك الأخير خلوا من الأول، فأما الأول فإنه يحرك خلوا من الأخير، مثال ذلك أن العكاز لا يحرك ما لم يحركه الإنسان.

فإن كان واجبا ضرورة أن يكون كل متحرك فعن شيء ما يتحرك، وأن تكون حركته من غيره إما و هو يتحرك، و إما و هو غير متحرك [أي من غيره يتحرك] إن كانت حركته من غيره و هو متحرك، فواجب أن يكون ههنا محرك أول يتحرك عن غيره، و كان ليس يجب أن يكون الأول بهذه الصفة أن يكون الأمر الآخر واجبا، فإنه لا يمكن أن يمر بلانهاية المحرك متحركا أبدا من غيره، و ذلك أن الأشياء التي بلا نهاية ليس لها أول أصلا. فإن كان كل متحرك

فعن شيء ما يتحرك، و كان المحرك الأول يتحرك إلا أنه ليس يتحرك عن غيره، فقد يجب ضرورة أن يكون إنما يتحرك هو من تلقائه." (1)

و يمكننا إيجاز هذا الذي قاله أرسطو، في القضايا التالية التي تفي بغرضنا:

1 ـ كل محرك إما أن يحرك غيره من قبل نفسه، و إما من قبل غيره.

2 ـ و هذا المحرك إما أن يكون هو المحرك الأول، و إما أن يتوسط غيره. فيكون محركا بغيره و متحركا من غيره.

3 ـ و بما أن كل متحرك إنما يتحرك من غيره، فإن ذلك لا يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية له. و يلزم منه أن يكون المحرك الأول غير متحرك، كما يلزم منه أن المحرك الأول تغاير طبيعته طبيعة المتحركات.

و ينبغي أن نلاحظ ههنا، أن هذا الدليل لا يثبت أكثر من ضرورة وجود مؤثر أول، يمكن أن يكون مجرد (صانع) للأشياء، كما يمكن أن يكون موجدا لها. لكنه في جميع الأحوال يبقى طريقا صالحا لإثبات وجود الإله الذي هو علة الخروج من القوة إلى الفعل.

ب) <u>دليل العلة الفاعلة</u>: و أول من اصطنعه حسبما يبدو، هو ابن سينا (370 ـ 428 هـ)، و صورته: " أنا إذا فرضنا معلولا، و فرضنا له علة، و لعلته علة، فليس يمكن أن يكون لكل علة، علة بغير نهاية، لأن المعلول و علته و علة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض، كانت علة العلة، علة أولى مطلقة للأمرين، و كان للأمرين نسبة المعلولية إليهما، و إن اختلفا في أن أحدهما معلول بمتوسط و الآخر معلول بغير متوسط، و لم يكن كذلك الأخير و لا المتوسط لأن المتوسط ـ الذي هو العلة المماسة للمعلول ـ علة لشيء واحد فقط، و المعلول ليس علة لشيء، و لكل واحد من الثلاثة خاصية، فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء،

و خاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره، و كانت خاصية المتوسط أنه علة لطرف و معلول لطرف.

و سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد، فإن كان فوق واحد، فسواء ترتب ترتيبا متناهيا، أو ترتب ترتيبا غير متناه؛ فإنه إن ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين، و يكون لكل واحد من الطرفين خاصية، و كذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية و لم يحصل الطرف، كان جميع الطرف غير المتناهي مشتركا في خاصية الواسطة، لأنك أي جملة أخذت، كانت علة لوجود المعلول الأخير، و كانت معلولة، إذ كل واحد منها معلول، و الجملة متعلقة الوجود بها، و متعلق الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير، و علة له، و كلما زدت في الحصر، كان الحكم إلى غير النهاية باقيا، فليس يجوز إذن أن تكون جملة علل موجودة، و ليس فيها علة غير معلولة، و علة أولى، فإن جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف، و هذا محال؛ و قول القائل إنها ـ أعني العلل قبل العلل ـ تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين، حتى يكون طرفان و بينهما وسائط بلا نهاية، ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه، و هو إثبات العلة الأولى." (2)

و يمكننا أن نوجز أيضا قول ابن سينا فيما يلي: إذا افترضنا أي معلول، فإننا نفترض دائما علة له سابقة له، كما يمكننا أن نفرض علة لهذه العلة. و مهما عددنا العلل المتوسطة، فإنه لا يمكننا أن نذهب إلى ما لا نهاية له، و إلا امتنع وجود المعلول المنطلق منه. لكن المعلول المنطلق منه موجود، إذن فلا بد أن تكون العلة الأولى موجودة. إلا أن طبيعة وجودها ينبغي أن نتصورها موافقة لماهيتها. و هذا الدليل صالح لاعتبار الإله موجدا لما سواه و مخالفا له، و إن كانت صورته هي صورة (دليل الحركة) السالف الذكر.

ج) دليل الإمكان: و يبدو أن (الفارابي)(260 - 339 هـ) هو أول من استعمله. و نصه هو: " إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده و يسمى ممكن الوجود. و الثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده و يسمى واجب الوجود. و إن كان ممكن الوجود، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة. و إذا وجد، صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. و هذا الإمكان إما أن يكون شيئا في ما لم يزل، و إما أن يكون في وقت دون وقت. و الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة و معلولا. و لا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول. فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال. و لا علة لوجوده. ولا يجوز كون وجوده بغيره. و هو السبب الأول لوجود الأشياء. و يلزم أن يكون وجوده أول وجود، و أن ينزه من جميع أنحاء النقص. فوجوده إذن تام، و يلزم أن يكون وجوده أتم الوجود، و منزها عن العلل، مثل المادة و الصورة و الفعل و الغاية." (3)

و إذا وجب علينا أن نوجز هذا الدليل، قلنا: من الموجودات ما هو ممكن، لأنه لو كان واجب الوجود لوجد دائما، و لو كان ممتنع الوجود لانعدم دائما. إذن فهو ممكن الوجود في ذاته، و واجب الوجود بغيره. و لا يمكن أن توجد الممكنات بعضها بعضا في تسلسل لا نهاية له، أو في تسلسل دوري بحيث يوجد أحدها الآخر. فلا بد أن تنتهي السلسلة بموجود واجب الوجود، مغاير في طبيعته لجميع الأشياء الممكنة التي يكون أوجدها.

ثم جاء (ابن سينا)(370 - 428 هـ) فتبنى دليل الفارابي، و صاغه على الوجه التالي: " فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته.(إشارة): ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته. فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو

ممكن. فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن هو من غيره.(تنبيه): إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته، و الجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضا و تجب بغيرها." (4)

و قد شرح (نصيرالدين الطوسي)(597 - 672 هـ) هذا الدليل على الوجه التالي: " إن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة، و كل واحد منها. و كل موجود مغاير لها و لآحادها وجب أن يكون خارجا عنها و أن لا يكون ممكنا، إذ لو كان ممكنا لكان منها. فإذن هو ونجب الوجود." (5)

لكن (أبا المعالي الجويني)(419 - 478 هـ) قد طور صيغة هذا الدليل، و لم يستنبطه استنباطا كما ظن ذلك (ابن رشد)(520 ـ 595 هـ)(6). فجاءت صيغة هذا التطوير كما يلي: " العالم كل موجود سوى الله تعالى. و هو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، و أعراض قائمة بها، كألوانها و هيئاتها، في تركيبها، و سائر صفاتها، و ما شاهدنا منها و اتصلت به حواسنا، و ما غاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين أو يفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا و العقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة، لا يستحيل فرض تشكلها على هيأة أخرى. و ما سكن منها لم يحل العقل تحركه، و ما تحرك منها لم يحل سكونه، و ما صودف مرتفعا إلى منتهى سمك الجو، لم يبعد تقدير انخفاضه، و ما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره نائيا عن مجراه. و ترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيأتها و أحوالها. فيتضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز على جميعها. و ما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه. ولا ينساغ في عقل موفق اعتقاد قديم، عن وفاق، و هو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه. فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه. و تقرر أنه مفتقر إلى مقتض اقتضاه على ما هو عليه. و إنما يستغني عن

المؤثر ما قضى العقل بوجوبه. فيستقل بوجوبه و لزومه عن مقتض يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه و تعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض." (7)

و قد لاحظ (ابن رشد) أن هذا الدليل مبني على " مقدمتين، إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه [حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو و أكبر مما هو] أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي [هي] عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد للجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق و في النار إلى أسفل، و في الحركة الشرقية أن تكون غربية، و في الغربية أن تكون شرقية. و المقدمة الثانية: أن الجائز محدث، و له محدث، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى بالآخر." (8)

و ينبغي أن نلاحظ ههنا أن الجواز المتحدث عنه، لا يجري على مبادئ العقل التي لا يجوز العقل أن تنقلب إلى ضدها. لأن تجويز ذلك يبطل الدليل و يلغيه من أساسه.

د) <u>دليل النظام و العناية</u>: و توجد أولى عباراته في القرآن الكريم، كما نبه إلى ذلك ابن رشد الذي سماه (دليل العناية)، و قد يسميه غيره (دليل النظام). و نصه على لسان ابن رشد الذي يبنيه على أصلين، هو كما يلي: " أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان. و الأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك، مريد. إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل و النهار و الشمس و القمر لوجود الإنسان. و كذلك موافقة الأزمنة الأربعة له. و المكان الذي هو فيه أيضا و هو الأرض. و كذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له و النبات و الجماد و جزئيات كثيرة مثل الأمطار و الأنهار و البحار، و بالجملة الأرض و الماء و النار و الهواء. و كذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن و أعضاء

الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته و وجوده. و بالجملة فمعرفة ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلة في هذا الجنس. و لذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات." (9)

و يمكن وضع هذا الدليل في صورته المنطقية كما يلي:

- الأصل الأول: كل موافقة لوجود الإنسان تقتضي وجود فاعل قاصد.
- الأصل الثاني: و كل أجزاء العالم موافقة لوجود الإنسان.
- المطلوب: فكل أجزاء العالم تقتضي وجود فاعل قاصد (هو الله).

و من رأي ابن رشد، أن طريق ملاحظة النظام في العالم و إدراك مظاهر العناية الإلهية بوجود الإنسان، طريق دعا القرآن الكريم الإنسان إلى سلوكه، من أجل الإقرار بوجود إله حكيم. فقال: " فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط، فمثل قوله تعالى:(ألم نجعل الأرض مهادا و الجبال أوتادا ... إلى قوله ... و جنات ألفافا)[النبأ. الآيات 6 ـ 16] و مثل قوله تعالى:(تبارك الذي جعل في السماء بروجا و جعل فيها سراجا و قمرا منيرا)[الفرقان. الآية 61] و مثل قوله تعالى: (فلينظر الإنسان إلى طعامه) الآية [عبس. الآية 24] و مثل هذا كثير في القرآن." (10)

هـ) دليل الاختراع: و هذا الدليل هو الآخر نبه إليه القرآن العظيم. و انتبه إلى أهميته من بين جميع مفكري الإسلام، (ابن رشد) الذي انتبه أيضا إلى أهمية ملاحظة مظاهر العناية بوجود الإنسان، و اعتبر الدليلين (دليل العناية و دليل الاختراع) خير طريقين يؤديان إلى الاقتناع لدى عامة الناس و لدى خاصتهم معا، بحسب درجات معارفهم في الاتساع و العمق. و قد عبر فيلسوف قرطبة على دليل الاختراع كما يلي: " و أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله و وجود النبات و وجود السموات. و هذه طريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس: أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة. و هذا معروف بنفسه في الحيوان و النبات، كما

قال تعالى:(إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له) الآية [الحج - 73] فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة. فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة و منعما بها، و هو الله تبارك و تعالى. و أما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما ههنا و مسخرة لنا. و المسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. و أما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع. فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له. و في هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات. و لذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات. لأن من لم يعرف حقيقة الشيء، لم يعرف حقيقة الاختراع. و إلى هذا، الإشارة بقوله تعالى:(أو لم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض و ما خلق الله من شيء ...)[الأعراف - 185]. و كذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، و الغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم." (11)

و ينبغي لنا الآن صياغة هذا الدليل صياغة موجزة، لكي يظهر الغرض منه جليا. فنقول: إن قوة هذا الدليل مبنية على فهم معنى الاختراع الذي هو أحد حدوده. إذ الاختراع يعني الإنشاء و الإبداع من العدم. ذلك أن اختراع الحياة و الحركة في الجمادات هو إبداعهما فيها من العدم، بحيث تكون العناصر المكونة للحي و الجماد غير كافية لتفسير الحياة في الأحياء، و لتفسير الحركة في الجمادات. بل تكون الحياة مبدأ زائدا في الحي، تقتضي مبدعا لها فيه، و تكون الحركة في الجماد مبدأ زائدا فيه، تقتضي مبدعا لها فيه أيضا.

فإذا تقرر معنى الاختراع على الوجه الذي ورد في القرآن و يقصده (ابن رشد)، أمكن إيراد (دليل الاختراع) على الصورة التالية:

- كل موجود لا تفسره العناصر المادية المقارنة لـه، فهو مخترع من قبل مخترع.

- و الحياة و الحركة موجودان لا تفسرهما العناصر المادية المقارنة لهما.

- إذن فالحياة و الحركة مخترعان من قبل مخترع (هوالله).

و بعدما عرض ابن رشد (دليل العناية) و(دليل الاختراع) اللذين يعتبرهما أفضل دليلين على وجود الله، و أفضل من أدلة علماء الكلام المعقدة التي لا يفهمها عامة الناس و لا يقبلها خاصتهم، عقب على ذلك بقوله: " فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية و دلالة الاختراع. و تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، و أعني بالخواص العلماء و طريقة الجمهور. و إنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية و الاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس. و أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية و الاختراع. حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان و الحيوان، هو قريب من كذا و كذا آلاف منفعة. و إذا كان هذا هكذا، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية و الطبيعية، و هي التي جاء بها الرسل و نزلت بها الكتب. و العلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل و من قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه."(12)

و لم يذهب إلى أبعد من ذلك فيما يبدو لنا، أحد كبار علماء القرن العشرين، هو العالم الفيزيائي النووي (ألبرت أينشتاين) A.Einstein (1879 - 1955م) الذي قال ما ترجمته: " من الصعب أن نجد عالما متوغلا في أعماق العلم، ليس متدينا. غير أن تدينه هذا يختلف عن تدين الإنسان البسيط. فالإله في نظر هذا الأخير كائن يرجى عونه

و يخشى عقابه - و هو شعور مصعد sublimé مماثل في طبيعته لعلاقة الابن بأبيه - كائن له به صلات شخصية مهما استحقت من الاحترام. و أما العالم فهو ممتلئ الجوانح بشعور العلية في كل ما يحدث. و ليس المستقبل لديه أقل ضرورة و تعينا من الماضي. كما أن الأخلاق ليست بالنسبة إليه قضية إلهية، بل قضية بشرية خالصة. فتدينه يكمن في الاندهاش المذهل تجاه انسجام قوانين الطبيعة، الذي تتجلى فيه حكمة عليا، بحيث لا تكون بإزائها كل أمهر أفكار الناس و اتساقها مجرد انعكاس تافه. إن هذا الشعور يلازم حياته و جهوده، بقدر ما يكون بإمكانه أن يترفع عن الخضوع لرغباته الأنانية. إن هذا الشعور هو بلا شك ذو قرابة بالشعور الذي امتلأت به جوانح المتدينين المبدعين في كل زمان." (13)

هذا و قد استعمل بعض الفلاسفة و علماء الكلام أدلة أخرى، إلا أنها في الحقيقة تؤول إلى أحد الأدلة السالفة الذكر. فهي مجرد صور أخرى لها، تختلف عنها في العبارة دون المدلول. و لهذا لم نجد داعيا لذكرها لأنها تزيد عن غرضنا.

و على الرغم من هذا، فإن (الدليل الوجودي) الذائع الاستعمال لدى كثير من المفكرين، يستحق منا التفاتة تليق بشهرته.

و) <u>الدليل الوجودي</u>: لعل صورته الأولى في الفكر الأوروبي، بعد ظهور مثلها على لسان الفارابي في تقرير (دليل الإمكان) الآنف الذكر، إنما نجدها واضحة لدى (أنسيلم) Anselme (1033 ـ 1109م) الذي عبر عنه على الشكل التالي: " ربي أنت الذي تجعلني أعقل الإيمان. فوفقني أن أعقل بقدر ما تراه صالحا لي، أنك موجود كما نؤمن، و أنك موجود على النحو الذي نؤمن به. فنحن نؤمن أننا لا نستطيع أن نتصور أعظم منك. أيمكن لطبيعة كهذه ألا تكون موجودة، لأن (الأحمق قد حدثته نفسه أن الإله غير موجود)(مزامير 13 ـ 1)؟ مما لا شك فيه أن هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول:(لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) يعقل ما يسمع، و ما يعقله موجود في ذهنه، حتى

لو لم يعقل أنه موجود. حقا إن وجود شيء في الذهن شيء، و عقل أن هذا الشيء موجود، شيء آخر. فعندما يفكر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها، تحصل له في الذهن، لكنه لا يعقل وجودها الذي لم يتحقق بعد، لأنه ما زال لم يرسمها. و بعد أن يقوم برسمها، لا تحصل له في الذهن فقط، بل يعقل أيضا أن ما قام به يوجد حقا. لذلك يجب أن يسلم الأحمق بوجود شيء في الذهن، لا نستطيع أن نتصور أعظم منه. لأنه عندما يسمع ذلك يعقله، و كل ما يعقله موجود في الذهن. و مما لا شك فيه أن ما لا نتصور أعظم منه، لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط، لأنه لو كان موجودا حقيقة في الذهن فقط، لأمكننا أن نفكر أنه موجود في الواقع أيضا. هذا وجود أعظم. و على هذا، إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، موجودا في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، هو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه. و هذا مستحيل. مما لا شك فيه إذن أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، يوجد في الذهن و في الواقع على السواء." (14)

و خلاصة الدليل أن مفهوم الإله، هو الموجود الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه. و كونه موجودا في الذهن و في الواقع، أعظم من كونه موجودا في الذهن فقط. و لهذا يجب أن يكون موجودا في الواقع. إذ لو لم يكن موجودا في الواقع، لتصورنا إلها آخر موجودا في الواقع، يكون أعظم من الموجود في الذهن فقط.

و قد انتقد دليل (أنسيلم) أحد معاصريه، هو الراهب (غونيلون) Gaunilon (ت ~1083م)، في رسالة دافع فيها عن (الأحمق)، فقال: " لنضرب مثلا لذلك، هناك من يقول إن هناك جزيرة في مكان ما من المحيط. و لما كان من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - معرفة أنها غير موجودة، سميناها مفقودة. و يقال إنها غنية بكل ما لذ و طاب، و ما يفوق الوصف، و أن خيراتها أعظم مما تجلبه الجزر الأخرى الوافرة الغنى، و لما كانت خالية من السكان و لا يملكها أحد،

فإنها لذلك أكثر وفرة و خيرا من الجزر الآهلة بالسكان. فإذا أخبرني أحد أنها كذلك، أفهم ما يقوله بسهولة. إذ إن كلماته ميسورة. فإذا أضاف مستنتجا: لا يمكنك أن تشك إذن في وجود هذه الجزيرة ـ و هي أفضل ربوع الأرض جميعا ـ في مكان ما في هذا العالم، كما لا يمكنك أن تشك في وجودها في ذهنك. و لما كان من الأفضل ألا تكون في ذهنك فقط، بل تكون في الواقع أكثر منها كمالا. و تصبح هذه الجزيرة بعد أن تصورتها أكثر كمالا، أقل كمالا من ربوع الأرض الأخرى. فإذا أراد أن يوحي إلي عن طريق هذا الاستدلال، بوجود هذه الجزيرة، و أنه لا يجب الشك في ذلك، فإما أن أعتقد أنه يمزح، و إما ألا أتمكن من أن أقدر: أينا أكثر غباء ؟ أنا، إذا سلمت بما يقول، أم هو، إذا اعتقد أنه قد قدم برهانا يقينيا على وجود هذه الجزيرة، دون أن يعرف من قبل أن كمالها موجود في ذهني، ككمال شيء موجود في الواقع، لا يمكن الشك فيه، و ليس كشيء باطل أو مشكوك فيه." (15)

و من الواضح أن عيب دليل (أنسيلم)، يكمن في انتقاله من الوجود الذهني إلى الوجود العيني، أي من الوجود المنطقي إلى الوجود الواقعي، و من الوجود الممكن إلى الوجود الضروري.

و قد استعمل الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) Descartes (1596 ـ 1650م) الدليل الذي استعمله (أنسيلم)، لكن بإحلال عبارة (الكامل المطلق) محل عبارة (الموجود الذي لا يمكننا أن نتصور أعظم منه). و لعل أوجز النصوص التي عرض فيها الدليل الوجودي هو هذا النص الذي يقول فيه: " عندما يستعرض الفكر بعد ذلك مختلف الأفكار أو المعاني التي توجد فيه، و عندما يجد بينها فكرة كائن مطلق العلم، و مطلق القدرة، و مطلق الكمال، فإنه يحكم بسهولة و بما يدركه في هذه الفكرة، بأن الإله الذي هو ذاك الكائن المطلق الكمال، موجود. لأنه على الرغم من أنه يملك أفكارا متمايزة عن كثير من الأشياء الأخرى، فإنه لا يلاحظ فيها ما يؤكد له وجود موضوعاتها، بينما

يدرك في تلك الفكرة [فكرة الإله] لاوجودا ممكنا فحسب، على غرار ما في الأفكار الأخرى، بل وجودا ضروريا أزليا على وجه الإطلاق. و بما أنه، من كونه يرى أن من الضروري أن تتضمن فكرته عن المثلث، كون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، فإنه يقتنع تماما بأن للمثلث ثلاث زوايا مساوية لقائمتين. فكذلك من مجرد إدراكه أن الوجود الضروري الأزلي، متضمن في الفكرة التي له عن كائن مطلق الكمال، فإنه يلزمه أن يستنتج أن هذا الكائن المطلق الكمال موجود."(16)

و إذا ما أردنا أن نوجز هذا الدليل، كما صاغه (ديكارت)، قلنا: إن فكرة الكائن الكامل، تتضمن وجوده كما تتضمن فكرة المثلث مساواة زواياه لقائمتين. فتكون ماهيته متضمنة لوجوده. و يكون هذا البرهان في نظر صاحبه برهانا قبليا. لكنه في الحقيقة ينطلق من التسليم بوجود الكائن الكامل. بدليل أن إحدى حركات الاستدلال الأساسية فيه، هي استدلال بالخلف، يتمثل في افتراض عدم وجود هذا الكائن الكامل، و فيما يترتب على هذا، من حصول النقص في هذا الكائن الذي نتصوره مطلق الكمال. لأن عبارة (لو لم يكن الكائن الكامل موجودا لكان ناقصا ...) تتضمن أن قائلها يقر بوجود الكائن الكامل، لا بواسطة هذا الدليل، بل بدليل آخر على الأقل لا يمكن أن يكون إلا دليلا بعديا، يستعمل فكرة العلة الفاعلة أو العلة الغائية.

هذا علاوة على النقد الشائع الذي يتهم الدليل الوجودي بأنه ينتقل من الوجود في الأذهان إلى الوجود في الأعيان، و يوحد الوجود بين المختلفين في الطبيعة.

1) الطبيعة. تحقيق عبدالرحمن بدوي. القاهرة. الدار القومية. 1964. المقالة 8 / الفصل 5 / 256 أ . ص 845.
2) ابن سينا: الشفاء - الإلهيات. القاهرة. المطابع الأميرية. 1960. المقالة 2 / الفصل 1. ص 327 - 328.
3) الفارابي: عيون المسائل. ضمن(الفارابي) ليوحنا قمير.(سلسلة فلاسفة العرب). المطبعة الكاثوليكية. بيروت. 1954. المسألة الثالثة. ص 36.
4) ابن سينا: الإشارات و التنبيهات. دار المعارف. مصر. 1958. القسمان 3-4. ص 448 - 450.
5) المصدر السابق.
6) ابن رشد: مناهج الأدلة. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. 1955. ص 144.
7) الجويني: العقيدة النظامية. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. 1978. ص 16.
8) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص 144.
9) المصدر السابق. ص 144.
10) المصدر السابق. ص 152.
11) المصدر السابق: ص 151.
12) المصدر السابق: ص 153 - 154.
13) A. EINSTEIN : Comment je vois le monde. Trad: M.Solovine. Paris. Flammarion. 1958. p 20.
14) أنسيلم: بروسلوجيوم Proslogium . ضمن (نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط). ترجمة د/ حسن حنفي. دار التنوير. بيروت. 1988. ص 144.
15) كتاب غونيلون للدفاع عن الأحمق. ضمن (نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط). ص 182.
16) DESCARTES : Les principes de la philosophie. In Oeuvres et lettres. Gallimard. 1958. 1° partie. § 14. p 577.

الفصل الخامس

نقد بعض الأدلة على وجود الإله

أ) النقد الكانطي للدليل الوجودي: لقد رام (كانط) Kant (1724 ـ 1804م) بيان استحالة (الدليل الوجودي) على وجود الإله كما صاغه (ديكارت)، فقال (كانط): " إن افتراض مثلث مع إلغاء الزوايا الثلاث، أمر متناقض. لكننا إذا ألغينا المثلث و الزوايا الثلاث، فإنه لا يعود هناك أي تناقض. و هذا بالضبط شأن فكرة كائن ضروري بصورة مطلقة. فإذا أنت نزعت عنه الوجود، ألغيت الشيء ذاته بجميع محمولاته. و عندئذ من أين يأتي التناقض؟ إذ ليس في الخارج ما يحصل معه التناقض. فالشيء لا يجب أن يكون في الخارج ضروريا، و ليس هناك شيء في الباطن أيضا، لأنك بإلغائك للشيء ذاته، قد ألغيت في الوقت نفسه ما هو باطني. إن الإله مطلق القدرة: هذا حكم ضروري، و لا يمكنك إلغاء القدرة المطلقة بمجرد أن تسلم بإله، أي كائن لامتناه، فكرته مماهية لهذه الصفة. لكنك إذا قلت: ليس الإله موجودا، فإنه لا يعود هناك لا القدرة المطلقة ولا أي واحد من تلك المحمولات، فقد ألغيت جميعا مع الموضوع، و لم يعد يوجد أي تناقض في هذه الفكرة.

و إذن فقد رأيت أنني إذا ألغيت محمول حكم مع موضوعه في نفس الوقت، فإنه لا يترتب على ذلك تناقض داخلي، أيا كان هذا المحمول. و في هذه الحالة لم يبق لك إلا أن تقول: هناك موضوعات لا يمكن ألبتة إلغاؤها، و بالتالي يجب بقاؤها. لكن هذا يؤول إلى القول بوجود موضوعات ضرورية بصورة مطلقة، و هو افتراض أنا أنكرت على وجه الضبط مشروعيته، و أنت تريد أن تحاول أن تبين

لي إمكانه. إذ يستحيل علي أن أتصور أي فكرة لشيء، تؤدي إلى التناقض بعد إلغائه و إلغاء جميع محمولاته. و باستثناء التناقض، ليس لي من خلال التصورات البسيطة الخالصة أي معيار للاستحالة.

و ضد كل هذه الاستدلالات العامة (التي لا يعرض عنها أحد)، أنت تعترض بحالة تقدمها كحجة فعلية، بقولك: هناك مع ذلك فكرة، و في الحقيقة فكرة واحدة، اللاوجود يكون فيها متناقضا، و لا يمكن إلغاء موضوعها دون تناقض، و هذه الفكرة هي فكرة الكائن المتحقق بصورة لامتناهية، و أنت تقول إنه متحقق بصورة مطلقة، و إنه يحق لك أن تقبل إمكان وجود مثل هذا الكائن (و هذا أمر أسلمه، الآن على الرغم من كون غياب التناقض من هذه الفكرة، ما يزال بعيدا عن إثبات إمكان الموضوع). لكن الوجود متضمن في (التحقق المطلق)، و على هذا يكون الوجود متضمنا في فكرة الممكن. و بالتالي إذا ألغينا هذا الشيء، ألغينا كذلك إمكانه الداخلي. و في هذا تناقض.

و أنا أجيب: لقد وقعت في تناقض عندما أدخلت، في فكرة شيء تريد تصوره فقط من جهة إمكانه، فكرة وجوده، أيا كان الاسم الذي تتستر خلفه. فإذا سلمنا لك هذه النقطة، انتصرت في الظاهر، لكنك في الواقع لم تقل شيئا، بل ارتكبت خطأ تحصيل الحاصل. إني أسألك عن هذه القضية: هذا الشيء أو ذاك (اللذان أسلم لك إمكانهما أيا كانا) موجود. فهل هذه القضية، قضية تحليلية أو قضية تركيبية؟ فإن كانت تحليلية، فأنت بإضافة الوجود إلى الشيء، لا تضيف شيئا إلى فكرتك عن الشيء، و عندئذ لا مناص لك من أحد أمرين: فإما أن تكون الفكرة الموجودة لديك هي الشيء ذاته، و إما أنك افترضت وجودا، جعلته جزءا من الإمكان. و عندئذ يكون الوجود، حسب زعمك، مستنتجا من الإمكان الداخلي، و ليس هذا إلا تحصيلا للحاصل لا طائل وراءه. فكلمة (تحقق) التي تعني في فكرة الشيء، غير ما تعنيه كلمة الوجود في فكرة المحمول، لا تحل هذه المسألة. لأنك إذا أطلقت كلمة التحقق على كل ما تفترضه (دون أن تعين ما تفترضه)، فإنك

تكون قد افترضت و سلمت بالشيء ذاته بكل صفاته، باعتباره متحققا في فكرة الموضوع. و لست تزيد شيئا على تكراره في المحمول. و أما إذا أقررت على العكس من ذلك، كما ينبغي لكل عاقل أن يفعل، بأن كل قضية وجودية هي قضية تركيبية، فكيف يمكنك أن تؤكد أن محمول الوجود لا يمكن إلغاؤه دون تناقض، لأن هذا الامتياز خاص بالقضايا التحليلية التي تتميز به." (1)

و عند اختصار عبارات النقد الكانطي للدليل الوجودي، يتبين أنه يلتقي مع الانتقاد الشائع الذي يتهمه بأنه ينتقل من إمكان الوجود إلى ضرورته، و من الوجود الذهني إلى الوجود العيني، و هذا أمر غير جائز.

ب) النقد الكانطي لدليل الإمكان: و يمكننا أن نقتصر من هذا النقد على ما يلي: " من السهل جدا تبيين جميع الأوهام التي يحتوي عليها هذا الاستدلال، و ذلك برد حججه إلى الصورة القياسية بالطريقة التالية.

فلو كانت هذه القضية صائبة: كل كائن ضروري بصورة مطلقة، هو في نفس الوقت الكائن المتحقق بصورة مطلقة (و هذا هو عصب دليل الإمكان)، لكان يمكن هذه القضية، على غرار جميع الأحكام الموجبة، أن تعكس على الأقل عكسا ناقصا، و عندئذ نقول: بعض الكائنات المتحققة بصورة مطلقة هي في نفس الوقت كائنات ضرورية بصورة مطلقة. لكن الموجود المطلق التحقق ens realissimum لا يختلف عن غيره من أية جهة، و بالتالي فإن ما ينطبق على بعض الكائنات المحتواة في هذه الفكرة، ينطبق أيضا على الجميع. و عندئذ يمكنني في هذه الحالة أن أعكس القضية عكسا تاما، فأقول: كل كائن مطلق التحقق هو كائن ضروري. لكن بما أن هذه القضية محددة قبليا من قبل تصوراتها فقط، فإن الفكرة البسيطة للكائن المطلق التحقق، تستلزم ضرورة هذا الكائن بصورة مطلقة. و هذا ما يقوله بالضبط

الدليل الوجودي، و ما لا يريد أن يقبله دليل الإمكان، على الرغم من أنه بنى نتائجه على هذا، و لو كان ذلك بكيفية متسترة.

و هكذا فإن السبيل الثاني الذي يسلكه العقل النظري لإثبات وجود الكائن الأعلى، ليس سبيلا مغلطا مثل السبيل الأول فحسب، بل إن به علاوة على ذلك، خطأ الوقوع في (تجاهل المطلوب) Ignoratio elenchi لأنه يعدنا بسلوك مسلك جديد، و بعد انعطافة خفيفة، فإنه يعود بنا إلى المسلك الذي تركناه من أجله." (2)

و يلزم من هذا في نظر (كانط)، أن دليل الإمكان يرتد إلى الدليل الوجودي، و فيه انتقال من (جواز الوجود) إلى (وجوب الوجود). و هذا في نظره بناء على أمر واضح بنفسه، و هو أن العنصر الذي ندرجه في سلسلة من العناصر، كل واحد منها يتطلب التفسير، لا يمكنه أن يفسر عناصر هذه السلسلة، لأنه في هذه الحالة يكون مجانسا لها. و يلزم من هذا أن يخضع لنفس القاعدة، فيتطلب هو الآخر التفسير. و أما إذا لم ندرجه في عناصر السلسلة المراد تفسيرها، فإنه يكون مغايرا لها، و بالتالي لا يصلح لتفسيرها.

لكن أصحاب دليل الإمكان، لا يعتبرون (العلة المفسرة) مجانسة للمعلولات المفسرة. فهم ينتقلون من وجود واقعي لكنه غير ضروري، إلى وجود ضروري يجب أن يكون واقعيا، و من وجود العالم المناسب لطبيعة هذا العالم، إلى وجود الإله المناسب لماهية هذا الإله. و قد ظن (كانط) أن أصحاب دليل الإمكان ينتقلون من ضرورة منطقية بين طرفي علاقة العلية، إلى ضرورة وجودية واقعية بين وجود العالم المعلول و وجود الإله العلة. و الحقيقة أنهم ينتقلون من مشاهدة العالم الذي لا يفسر بعضه بعضا، ولا بعضه كله، ولا كله بعضه، ولا كله كله، أي ينتقلون من مشاهدة العالم ككل هو محل للتغير، و يطلبون تفسير وجوده و تغيره ككل، فلا يجدون فيه علة وجوده و تغيره. و بالتالي فإنهم يطبقون مبدأ العلية الذي هو مبدأ

عقلي، لا يقتضي تجانس العلة و المعلول كما ظن (كانط). و هو مبدأ يقول:(إن لكل ما يحدث علة)، و لا يقول:(لكل موجود علة من جنسه).

ج) أدلة علماء الكلام: و لعلماء الكلام أدلة على وجود الله، مبثوثة في مختلف كتبهم. أهمها (دليل الحدوث). و لعل أفضل عرض لهذا الدليل، إنما قدمه الإمام أبو بكر الباقلاني (338 ـ 403 هـ) الذي توسع في عرضه لهذا الدليل الذي نجتزئ منه ببعض مفاصله الأساسية:

دليل الحدوث:

"ـ الموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، و محدث لوجوده أول (...)،

ـ والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، و جوهر منفرد، و عرض موجود بالأجسام و الجوهر (...)،

ـ و الجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا، لأنه متى كان كذلك، كان جوهرا، و متى خرج عن ذلك، خرج عن أن يكون جوهرا. و الدليل على إثباته، علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة. فلو كان لا غاية لمقادير الفيل و لا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر (...)،

ـ و الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها. و هي التي تعرض في الجوهر و الأجسام، و تبطل في ثاني حال وجودها (...)،

ـ و الدليل على إثبات الأعراض، تحرك الجسم بعد سكونه و سكونه بعد حركته. ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة. فلو كان متحركا لنفسه، ما جاز سكونه. و في صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة. و هذا الدليل هو الدليل على إثبات الألوان و الطعوم و الأراييح، و التأليف، و الحياة و الموت، و العلم و الجهل، و القدرة و العجز (...)،

ـ جميع العالم العلوي و السفلي لا يخرج عن هذين الجنسين، أعني الجواهر و الأعراض، و هو محدث بأسره. و الدليل على حدثه، ما قدمناه من إثبات الأعراض. و الأعراض حوادث (...)،

- ولا بد لهذا العالم المحدث المصور، من محدث مصور. و الدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصور.

- و يدل على ذلك أيضا، علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض، و تأخر بعضها على بعض، مع العلم بتجانسها. ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه و جنسه، لأنه لو تقدم لنفسه، لوجب تقدم كل ما هو من جنسه. و كذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه و جنسه، لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر. و في العلم بأن المتقدم من المتماثلات، لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر، دليل على أن له مقدما قدمه، و جعله في الوجود مقصورا على مشيئته." (3)

و قد وجد (ابن رشد) أن طريقة البرهنة هذه، قد " انبنت على بيان أن العالم حادث. و انبنى عندهم [= الأشعرية] حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، و أن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، و الأجسام محدثة بحدوثه. و طريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، و هو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل. فضلا عن الجمهور. و مع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ." (4)

و يتبين من هذا القول، أن (ابن رشد) يفضل (دليل العناية) و(دليل الاختراع) على (دليل الحدوث). و لهذا فقد انتقده.

د) <u>نقد ابن رشد لدليل الحدوث</u>: يبدو أن أول من انتقد دليل الحدوث كما صاغه الأشعرية، إنما هو (ابن رشد) الذي قال فيه: " إن الطرق التي سلكوها في ذلك طريقان: أحدهما، و هو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم، ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم. إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها. و الثانية أن الأعراض حادثة. و الثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث. فأما المقدمة الأولى، و هي القائلة إن الجواهر لا

تتعرى من الأعراض، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، و إن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، و هو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير. و ذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، و في وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، و ليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، و إنما ذلك لصناعة البرهان. و أهل هذه الصناعة قليل جدا. و الدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر. و ذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن المعلومات الأول أن الفيل مثلا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. و إذا كان ذلك كذلك، فهو مؤلف من تلك الأجزاء، و ليس واحدا بسيطا. و إذا فسد الجسم فإليها ينحل. و إذا تركب فمنها يتركب.

و هذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة. فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة. و ذلك أن هذا يصدق في العدد. أعني أن نقول: إن عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. و أما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه (...) (5)

و من الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، و إذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث. فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر. فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما و لموجود ما. و أيضا فقد يسألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين العدم و الوجود وسط عندهم. و إن كان ذلك كذلك، و كان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم، و لا يتعلق بما وجد و فرغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم و الوجود. و هذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما. و هؤلاء أيضا

يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل. و كلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء (...).

و أما المقدمة الثانية، و هي القائلة إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها. و خفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. و ذلك أننا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، و كذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، و نستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام. و ذلك أن الجسم السماوي، و هو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوث نفسه، لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه. و لذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، و هي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين (...).

و أيضا فإن الزمان من الأعراض، و يعسر تصور حدوثه؛ و ذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان. فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان. و أيضا، فإن المكان الذي يكون فيه العالم، إذا كان كل متكون بالمكان سابقا له، يعسر تصور حدوثه أيضا، لأنه إن كان خلاء - على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان - يحتاج أن يتقدم حدوثه - إن فرض حادثا - خلاء آخر. و إن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن، على الرأي الثاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، و يمر الأمر إلى غير نهاية (...).

و أما المقدمة الثالثة، و هي القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم؛ و ذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث، و يخلو من آحادها، و المعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك

قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه. فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، و ذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا؛ لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، و قد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف لا يمكن. و أما المفهوم الأول، و هو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية." (6)

هـ) نقد ابن رشد لدليل الإمكان: لقد عرفنا أن الإمام الجويني (419 - 478 هـ) يبني دليله على مقدمتين:

- إحداهما: أن العالم جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه،
- و الأخرى: أن الجائز محدث، له محدث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر.

و لقد عرفنا أيضا أن (ابن رشد) يفضل على هذا الدليل، دليلي العناية و الاختراع. و لهذا راح ينتقده بقوله: " فأما المقدمة الأولى فهي خطبية، في بادئ الرأي. و هي أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها. و بعضه، الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية، و الغربية شرقية؛ إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه؛ إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان. و يشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. و ذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات، أو جلها، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، و يوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعني غايته. فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة. و أما الصانع و الذي

يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، و أنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم و أفضل، إن لم يكن ضروريا فيه (...).

و أما القضية الثانية، و هي القائلة إن الجائز محدث، فهي غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء: فأجاز (أفلاطون) أن يكون شيء جائز أزليا، و منعه (أرسطو). و هو مطلب عويص." (7)

---

1) KANT : Crit. de la R. Pure. Trad: Tremesaygues et Pacaud. P.U.F. Paris. 1963. p 427 - 428.

2) Ibid : p 434.

3) الباقلاني: كتاب التمهيد. المكتبة الشرقية. بيروت. 1957. ص 16 ـ 23.

4) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص 135.

5) و إنما يستقيم هذا لصالح ابن رشد، إذا قلنا إن العدد يقبل القسمة إلى أجزاء أقل منه إلى غير نهاية. فالواحد يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له، أي يقبل القسمة على 1 ، 2 ، 3 ... ∞.

6) ابن رشد: مناهج الأدلة. ص 137 ـ 141.

7) المصدر السابق. ص 144 ـ 146.

الفصل السادس

البرهان على وجود الله

إن الأدلة السالفة الذكر قد تزيد المؤمن إيمانا بوجود الله، لكنها أيضا قد تصدع أسوار الشك التي يحتمي وراءها الملحدون، فيتحولون من إنكار وجود الله إلى الشك في وجوده، فتضطرب نفوسهم بين الاعتراف و الإنكار، فيكونون مترددين، تتساوى لديهم دواعي الإيمان و شبهات الشك، و تتصارع في أنفسهم كوابح الفضيلة و سوانح الرذيلة، دون أن تتمكن عقولهم الشاكة من حسن تقدير ما في فضيلة الإيمان من خير، و ما في رذيلة الكفر من شر. فيسيئون التقدير، لأنهم يسيئون استعمال عقولهم، ولا يحسنون الاختيار عند العزم على الخروج من التردد؛ إما بسبب الكبرياء في الضمائر، و إما بسبب خلل في البصائر.

أ) ابن حزم: و قد انتبه إلى ما في حالة المتردد النفسية، من سهولة حسن الاختيار بين الإيمان و الإلحاد، عند حسن الموازنة بين ما يترتب عليهما من منافع و مضار، الإمام ابن حزم الأندلسي (384 ـ 456 هـ) الذي طلب من الإنسان أن يحكم دائما عقله في مثل هذه الحالات، فقال: " قد علمنا أن تارك الحق و متبع الغرور، سخيف الاختيار، ضعيف العقل، فاسد التمييز. و برهان ذلك أن كل تمييز في إنسان، بان به عن البهائم، فهو يشهد أن اختيار الشيء القليل في عدده، الضعيف في منفعته، المشوب بالآلام و المكاره، الفاني بسرعة، على الكثير في عدده، العظيم في منفعته، الخالص من الكدر والمضار، الخالد أبدا، حمق شديد، و عدم للعقل ألبتة. و لو أن امرأ خير في دنياه بين سكناه مائة عام في قصر أنيق، واسع ذي بساتين و أنهار،

و رياض و أشجار، و نواوير و أزهار، و خدم و عبيد، و أمن فاش و ملك ظاهر، و مال عريض، إلا أن في طريقه إلى ذلك مشي يوم كامل في طريق فيها بعض الحزونة لا كلها، و بين أن يمشي ذلك اليوم في طريق فيها مروج حسنة و في خلالها مهالك و مخاوف و ظلال طيبة، و في أثنائها أهوال و متالف، ثم يفضي عند تمام ذلك اليوم إلى دار ضيقة، و مجلس ضنك ذي نكد و شقاء و خوف و فقر و إقلال، فيسكنها مائة عام، فاختار هذه الدار الحرجة لسرور يوم ممزوج بشوائب البلاء، يلقاه في طريقه نحوها، لكان عند كل من سمع خبره، ذا آفة شديدة في تمييزه و فاسد العقل جدا، ظاهر الحمق، رديء الاختيار، مذموما مدحورا ملوما. و هذه حال من آثر عاجل دنياه على آجل أخراه، فكيف بمن اختار فانيا عن قريب، على ما لا يتناهى أبدا. اللهم إلا أن يكون شاكا في منقلبه، متحيرا في مصيره، فتلك أسوأ." (1)

و يمكن تلخيص رأي ابن حزم في القضية الافتراضية:

- لو أن إنسانا خير بين مسلكين:

أحدهما: السير يوما واحدا في طريق تحفه بعض المكاره، و يفضي إلى قصر مليئ بكل أصناف الخيرات، و يقيم فيه دائما،

و الآخر: السير يوما واحدا أيضا في طريق وسط المروج، فيه مخاوف و متالف، يفضي إلى دار ضيقة، يقيم فيها دائما،

- و اختار المسلك الأخير،

- لكان اختياره سيئا، و لعده العقلاء أحمق فاسد العقل.

و من الواضح أن في كلام ابن حزم، حثا على حسن الاختيار المقارن لسلامة العقل، و تخذيلا عن سوء الاختيار المقارن لفساد العقل.

لكن في كلامه أيضا محاجة، تكبح جماح التردد، و تكسر لديه شوكة الشك، و تزين له اختيار حسن المآل الآجل على حسن الحال العاجل. و أساس المحاجة أن الذي لا يحسن الاختيار، فاسد العقل. و هذه مادة يمكن وضعها في صورة قاعدة عامة، تقول: إذا لم تحسن

الاختيار، فأنت فاسد العقل. و هذه كبرى قياس استثنائي، صغراه متروكة لسلوك المتردد الذي يعينها. و تكون نتيجة القياس و الحجة، إما له و إما عليه. فالنتيجة تلزمه، لكنه هو الذي يعينها. فتكون هذه الحجة منطقية في مبناها، و خطابية في معناها.

ب) الغزالي: و هذا الأسلوب الذي يحث على سلوك طريق الإيمان، قد استعمله أيضا الإمام الغزالي (450 - 505 هـ) الذي بين هو الآخر أن " الفتور عن طلب السعادة حماقة "، و عرف السعادة فقال: هي " كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب و مرغوب راغب، و ذلك أبد الآباد، على وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب و الآجال ". ثم قال في السياق الذي نحن فيه: " و العاقل يتيسر عليه ترك القليل نقدا في طلب أضعافه نسيئة. و لذلك ترى الخلق كلهم، في التجارات و الصناعات، و حتى في طلب العلم، يحتملون من الذل، و الخسران، و التعب، و النصب، ما تعظم مقاساته، طمعا في حصول لذة لهم في المستقبل، تزيد على ما يفوتهم في الحال، زيادة محدودة، فكيف لا يسمحون بترك ما في الحال، للتوصل إلى مزايا غير مقدرة، ولا محدودة.

و لم يخلق في الدنيا عاقل هو حريص على طلب المال، كلف بذل الدينار، و انتظار شهر، ليعتاض منه بعد مضي الشهر ذهبا إبريزا، إلا تسمح نفسه ببذله، و إن كان ذلك فوقا في الحال، حتى إن من لم يحتمل ألم الجوع مثلا في مثل هذه المدة ليتوصل به إلى هذه النعم الجسيمة، لم يعد عاقلا (...). و ربما يموت في الشهر، أو بعد الشهر بيوم، فلا ينتفع بالذهب. و كل ذلك لا يفتر رأيه في البذل، طمعا في هذا العوض. فكيف يغتر رأي العاقل في مقاساة الشهوات في أيام العمر، و أقصاها مائة سنة، و العوض الحاصل عنها سعادة لا آخر لها." (2)

و من الواضح من عبارات الإمام الغزالي، أنه يدعو إلى المراهنة على وجود (السعادة الأخروية) التي هي (بقاء بلا فناء، و لذة بلا

عناء، و سرور بلا حزن، و غنى بلا فقر، و كمال بلا نقصان، و عز بلا ذل)، على الرغم من أنه لم يستعمل كلمة (المراهنة). لكن يبدو لنا أنه لا معنى لترك الشهوات في أيام العمر، رجاء الحصول على أضعافها في الحياة الأخرى، إلا المراهنة على وجود حياة أخرى، و على وجود إله عادل لا يخلف ميعاده.

و لعل ما جاء في هذا النص، ليس سوى تفصيل لما أجملته العبارة الأولى منه التي تقول " و العاقل يتيسر عليه ترك القليل نقدا في طلب أضعافه نسيئة "، و التي يمكن أن نحولها إلى قضية منطقية، تعبر عن جوهر مراد الإمام الغزالي، و تخدم غرضنا، فتصبح كالتالي:

(إذا كنت عاقلا، تركت الشهوات المحدودة العاجلة في هذه الدنيا، من أجل الحصول على السعادة الأبدية في الآخرة).

و تصلح هذه القضية لتكون كبرى قياس استثنائي، صغراه يحددها المخاطب بسلوكه الذي ينبغي أن يمليه عليه عقله.

إن هذا الأسلوب الذي يغري المتردد بترك التردد، و بترجيح الطاعة على العصيان، و بالاستعاضة عن الكفر بالإيمان، لم يستعمله لا الفلاسفة ولا علماء الكلام، على الرغم من صلاحيته لخدمة أغراضهم الإقناعية، ما عدا إمامين من أئمة الإسلام هما: الإمام ابن حزم و الإمام الغزالي اللذان اشتهرا في جدالهما، بتحريك العواطف و الكتابة لعامة الناس، و مخاطبتهم باللغة التي يفهمونها.

و لم يواصل أحد من المسلمين هذا الأسلوب بعدهما. و لم يتناوله أحد منهم بالشرح أو التوسيع و التهذيب. و لم تشر إليه كتب علم الكلام، كما لو لم يكن حجة نفسية، يمكن استعمالها ضد الشاك المرتاب المتردد في التسليم بوجود الإله.

ج) باسكال: لم يظهر أسلوب المراهنة على وجود الإله لدى الأوروبيين إلا لدى العالم الرياضي الفرنسي (بليز باسكال) B.Pascal (1623 - 1662م) الذي قضى شبابه في المجون، ثم تاب و عاد إليه الإيمان، و راح يدعو(الملحد) إليه من خلال ما أصبح يسمى لديهم

(رهان باسكال) الذي هو الحجة التي سبق إلى ابتداعها و استعمالها كل من الإمام ابن حزم و الإمام الغزالي. إلا أن معارف (باسكال) الرياضية، و معرفته بألعاب القمار في شبابه، جعلته يصوغه صياغة أكثر إحكاما و أقوى على الإقناع، للخروج من التردد. فقال: " إن عقلك لا يغيره اختيارك هذا، أكثر مما يغيره اختيارك ذاك [أن يكون الإله موجودا أو أن لا يكون موجودا] ما دام الاختيار ضروريا. فهذه مسألة فرغنا منها. و لكن سعادتك ؟ فلنوازن بين الربح و الخسارة مراهنين على أن الإله موجود. و لنعتبر هاتين الحالتين: فإذا ربحت، ربحت كل شيء. و إذا خسرت، فلن تخسر شيئا. فراهن على أنه موجود ولا تتردد! " (3)

إن هذه الفقرة التي اجتزأنا بها من الرهان، كما عرضه و بسط القول فيه صاحبه، لا تعبر عن جميع حركات الحجاج الذي حاج به (المتردد المرتاب). إذ هو لا يكتفي باستعمال فكرة الرغبة في السعادة التي ينشدها كل إنسان، نشدانا طبيعيا مشروعا، بل إنه يعتمد فيه أيضا على فعالية الإرادة التي تتوقف على الفطنة و الحصافة. لأن الإنسان بدون هذه الفطنة و هذه الحصافة، قد لا يريد بتاتا، و قد يريد ما لا ينفعه عندما يكون أمام عدة اختيارات، كما هو الشأن لدى المراهن الذي يتعين عليه أن يختار واحدا من أربعة احتمالات، يمكن تصورها في أربع خانات ناجمة من تقاطع خيارين: أحدهما نظري و الآخر عملي. ذلك أنني عندما أدرك إمكان وجود الإله، أجدني أمام الخيار المنطقي التالي: (إما أن يكون الإله موجودا، و إما أن لا يكون الإله موجودا). و بما أن الممكن هو الذي لا نعرف أنه ضروري ولا أنه مستحيل، فإننا نكون أمام قضيتين متساويتين تماما. إلا أن هناك قضية ثالثة لازمة عنهما، و هي أن البت في ذلك متروك للمستقبل.

و أما الخيار الآخر الذي يتقاطع مع الخيار الأول لتكوين أربع خانات، فإنه يتعلق بقدرتنا في الحالتين على المراهنة على وجود الإله، أو على عدم وجوده. و تتبع هذا الخيار، قضيتان لازمتان، يعتمدهما

(باسكال). أولاهما أن المراهنة على وجود الإله تستلزم إتيان أوامر الدين و ترك نواهيه، أي العدول عن شهوات الدنيا، و الأخرى أن الإله إن كان موجودا، فإنه بعد الموت سيجازي الذي راهن على وجوده و يمنحه السعادة الأبدية، ولا يمنحها الذي راهن على عدم وجوده. و يمكن وضع الحالات الأربع على الشكل التالي: (4)

- أولا: إذا راهنت على وجود الله، و تبين بعد الموت أنه موجود، أكون قد خسرت شهوات الدنيا، لكنني أربح السعادة الأبدية.

- ثانيا: إذا راهنت على عدم وجود الله، و تبين بعد الموت أنه موجود، أكون قد تمتعت بشهوات الدنيا، لكني أخسر السعادة الأبدية التي كان باستطاعتي الحصول عليها.

- ثالثا: إذا راهنت على وجود الإله، و تبين بعد الموت أنه غير موجود، فإني أكون قد تخليت عن ملذات الدنيا في غير مقابل.

- رابعا: إذا راهنت على عدم وجود الإله، و تبين بعد الموت أنه غير موجود، فإني أكون قد تمتعت بملذات الدنيا فقط لا غير.

و الناظر في هذه الخيارات الأربعة، يحس بالحرج الذي يضعه فيه هذا الرهان. ذلك أن الحق و الحقيقة لا يخرجان عن واحد من هذه الخيارات.

و من الواضح أن نتائج المراهنة على وجود الإله، أفضل بكثير من نتائج المراهنة على عدم وجوده.

و مع ذلك، فإن هذا الرهان من حيث هو حجة داعية إلى الإيمان بوجود الإله، قد وجهت إليه بعض الاعتراضات التي منها:

1) أن المقابلة بين لذات الدنيا التي اعتبرها (باسكال) تافهة، و لذات الآخرة التي اعتبرها لامتناهية، هي مقابلة ترجح كفة الاختيار إلى المراهنة على وجود الإله، على الرغم من أن كفة الرهان على وجود الإله فارغة، لا توجد بها السعادة الأبدية. بل هذه السعادة التي يتحدث عنها (باسكال) هي سعادة مؤملة فقط، ولا نعرف عنها شيئا.

و في مقابل قول (باسكال)، يمكن أن يقال: إن أتفه اللذات متى كانت موضوعية و أكيدة، أفضل بكثير من جميع الملذات المأمولة فقط.

لكن يمكن الرد على هذا الاعتراض، بأن مبادئ (حساب الاحتمالات) ليست في صالح أصحابه، بل إنه ينم عن جهل تام بهذه المبادئ. لأن تطبيقات هذا الحساب في الفيزياء و في الكونيات، يدل على أن له إيجابيات أفادت هذين العلمين، و تقدمت بهما أشواطا في اكتناه المجهول. و لعل الصعوبة الوحيدة التي لا يمكن تجاهلها، هو عدم دقة عبارة (باسكال)، عندما تحدث عن المقامرة بملذات الدنيا، في حين أننا نحرم أنفسنا منها في الحقيقة.

2) كما يمكن الاعتراض على تقدير (باسكال) للذات بأنه تقدير كمي، بحيث يمكن للتقدير الكيفي أن يقلب المعطيات رأسا على عقب. إذ شدة الرغبة في لذة في أحوال معينة، لا يعادلها أي عدد كبير من اللذات من نوع آخر. و هذا شأن حالات الشغف و الحرص. إذ قد يكون الأمر على عكس ما يتصور (باسكال). فقد يوجد من الناس من كان يستطيع أن يحتمل الكثير من الآلام و المتاعب، من أجل أن يحظى بلحظة واحدة من السعادة.

لكن هذا الأمر قد انتبه إليه (باسكال) نفسه، مما جعله يرى أن الأهواء هي عقبتنا الكأداء، إلا أنه لا يسلم بأنها تؤثر في ميزان المراهنة. لأن صاحب الهوى واهم فقط، فهو لا يحسن الحساب و الموازنة.

3) و هناك اعتراض ثالث خطير بالنسبة إلى الموازنة التي يقيمها (باسكال). فلقد ترك مسألة غامضة. ذلك أن الإله إن كان موجودا، فإن الملحد يفقد سعادة لامتناهية كان بإمكانه تحصيلها، لكن هل يعد هذا (الفقدان اللامتناهي) كمية سالبة؟ و هل يكون الملحد قد فقد (اللامتناهي) حقا، بمعناه الرياضي و بمعناه في حساب الاحتمالات؟ أو يكون قد فقد (فرصة الربح) فقط؟ و عندما نقول: إن الملحد قد خسر، أفلا يصح أن نقول مثل ذلك عن المؤمن، في صورة ما إذا كان

الإله غير موجود؟ و من رأي (باسكال) أن المؤمن لا يخسر شيئا في هذه الحالة، و عندئذ أفلا يكون (باسكال) قد أخل بقواعد القمار؟ إذ يمكن أن يقال إن المؤمن هو الآخر معرض لأن يخسر السعادة الأبدية التي رجاها، إذا لم يكن الإله موجودا؟

لكن إمعان النظر في الموازنة بين وضع الملحد و وضع المؤمن، يكشف عن كون وضع المؤمن أفضل بكثير من وضع الملحد. لأن خسارة الملحد عند وجود الإله، أفدح من خسارة المؤمن عند عدم وجوده. ذلك أن المؤمن عندما يتخلى عن بعض ملذات الدنيا، فإنه يكسب في مقابلها ملذات روحية، منها السكينة و الرضى و شدة الثقة في تحصيل السعادة الأبدية. بينما الملحد يعيش متلهفا على ملذات الدنيا، و يخشى فواتها في كل لحظة، ولا يترقب شيئا ألبتة.

د) القيمة المنطقية للرهان: و يمكننا أن نصوغ الرهان بصفة عامة على الصورة التالية: ١

- إما أن يكون الإله موجودا، و إما أن لا يكون موجودا.

- فإن كان موجودا، ربحنا الكثير و خسرنا القليل. و لهذا يجب الإيمان بأنه موجود.

- و إن لم يكن موجودا، لم نخسر الكثير. و مع ذلك يجب الإيمان بأنه موجود.

و بهذه الصورنة، يتبين أن درجة اللزوم في النتيجتين، مختلفة. و لهذا لا يمكن أن يكون (الرهان) قياس إحراج. بل يمكننا أن نسميه (قياس إغراء)، و صورة من صور الخطاب الديني الذي يشيع فيه أسلوب الترغيب و الترهيب. فهو ليس حجة عقلية، إلا على المتردد الذي لا هو مؤمن ولا هو ملحد. لأن هذين يرفضان المراهنة لنوعين متضادين بل متناقضين من الأسباب. و قد يكون في تسميتنا المراهنة، حجة عقلية، بعض التجوز. لأن الحجة العقلية هي حجة منطقية في صميمها، و الرهان كما رأينا ليس من هذا القبيل.

لكن في الرهان أمرا لا يمكن تجاهله، و هو أن المتردد الذي لا يدرك الفرق الإيجابي بين الإيمان و الإلحاد، يعده العقلاء فاسد العقل. و الاتهام بفساد العقل، هو الذي ينبغي أن يتجنبه متلقي الحجة المنطقية. ذلك أن الذي يسلم بصدق المقدمتين الواردتين على صورة صحيحة، و يرفض مع ذلك نتيجة هاتين المقدمتين، فإنه يعد فاسد العقل. و على غرار هذا، فإن المتردد في وجود الإله و في عدم وجوده، إذا فهم طرفي الرهان، و لم يدرك أن التخلي عن القليل في مقابل الحصول في المستقبل على الكثير، هو أفضل من الحرص على القليل في مقابل فقدان الكثير في المستقبل، فإن العقلاء يتهمونه بالسفه الذي يمنع المصاب به من التمييز بين المصلحة و المفسدة.

و من هنا يتجلى لنا أن ما في (الرهان) من قوة على الترجيح و الإخراج من التردد بين الإيمان و الإلحاد، إنما يستمدها مما فيه من مظاهر الحجة العقلية التي تبقى هي الحجة التي يذعن إليها ذوو الألباب. إذ هي الوسيلة الوحيدة إلى فصل الخطاب، عند الجد في طلب الصواب.

---

1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة الإمام. القاهرة. بدون تاريخ. ج 1. ص 7.

2) الغزالي: ميزان العمل. دار المعارف. مصر. 1964. ص 180 - 181.

3) **PASCAL : Pensées. Sect III. N° 233. Paris. Hachette. 1946.**

4) **E. SOURIAU : L'ombre de Dieu. Paris. P.U.F. 1955. p 52 - 58.**



تعقيب

مما سبق يتبين أن المشاكل الميتافيزيائية، مشاكل حقيقية، يواجهها كل من وجه نظره إليها حيث تتجلى له، و تنتصب أمامه كما تنتصب كل المشاكل أمام أصحابها. فليس بعض الناس هم الذين يختلقونها اختلاقا، بل إنها تفرض نفسها على كل من ينظر إلى الوجود و إلى الموجودات، نظرة من يطلب ماهياتها وراء مظاهرها التي تحجبها، و عللها القصوى وراء عللها الظاهرية التي تفسرها تفسيرا ناقصا، لا تتحقق به المعرفة الشاملة التي يستطيعها العقل البشري، و التي لا يكف عن السعي إليها، ما دام لم يبلغها.

و يتبين أيضا مما سبق، أن لهذه المشاكل الميتافيزيائية حلولا ميتافيزيائية تطابقها، يهتدي إلى بعضها الباحثون عنها، و يرتضونها، و يعدونها كافية للكف عن طلب المزيد في ضوء معارفهم الفيزيائية المستعملة للوصول إلى المعارف الممكنة التي لا يحيلها العقل.

و مما لا جدال فيه، أن المشاكل الميتافيزيائية ليست ولا يمكن أن تكون على غرار المشاكل العلمية، لا في أصولها ولا في منهجية الوصول إلى حلولها. لكن مباينتها للمشاكل العلمية لا يقلل من حدتها ولا يحط من شأنها. فهي تنبعث لدى صاحبها كما تنبعث المشاكل العلمية لدى صاحبها. و مثولها في ذهن الميتافيزيائي مثولا قويا، يحركه إلى طلب الحلول لها، ليس دون مثول المشاكل العلمية التي تحرك ذهن العالم لطلب الحلول لها.

إن المشاكل الميتافيزيائية لا تقلق إلا ذوي الحس الميتافيزيائي، ولا وجود لها ضمن مشاعر غيرهم الذين يعدها بعضهم مشاكل مصطنعة، لا طائل وراءها، لمجرد أنها ليست مماثلة للمشاكل العلمية لا في طرحها ولا في طرق حلها، حاصرين بذلك آفاق المعرفة البشرية في حدود المعرفة العلمية التي لا تتجاوز بطبيعتها نطاق المعرفة الضرورية التي تحدها حدود الضرورة الحسية أو الضرورة العقلية،

و التي تنكر مسبقا (فكرة المعرفة الممكنة) التي لا تقف عند حدود المعروف، ولا تتقيد بضرورة أن يكون ما ينطوي عليه المجهول مماثلا لما عليه المعلوم. إذ الممكن في حقيقته، هو ما ليس مستحيلا أكثر مما هو ما ليس ضروريا. و منع الاستحالة يفتح الطريق أمام الوجود، بينما منع الضرورة يضيق هذا الطريق و يستبعد الوجود.

فليس المطلوب من الميتافيزياء أن تقدم حلولا يقينية، و لم تفعل ذلك قط، لأن ذلك ليس في مقدورها. بل المطلوب منها و الذي تستطيعه، هو أن تقدم أشد الحلول إمكانا لأبعد المشاكل تصورا. و إذا كان هذا أمرا ليس من دستور العلم، فليس من دستوره أيضا أن يحدد آفاق المعرفة التي يتطلع إليها العقل البشري، على الرغم من أن من حقه أن يحدد طبيعة المعرفة العلمية و خصائصها التي تعرف بها و تتميز بها من المعرفة غير العلمية، و خاصة الميتافيزيائية منها. و إذا كان من حق العلم أن يتقيد بحدود المعرفة الضرورية، ضرورة حسية أو عقلية، فليس من حقه أن يحول بين العقل البشري و المعرفة الممكنة التي لا توجبها الضرورة ولا تمنعها الاستحالة.

لقد رأينا أن العقل البشري لا يمكنه أن يقف عند حدود المعرفة العلمية كما يقررها العلماء، بل يمكنه أن يتساءل عن مطلوبه غير العلمي في كل مجالات المعرفة التي تمتد إلى ما وراء حدود المعرفة العلمية، لا من أجل إعطاء هذه المعرفة الميتافيزيائية الطابع العلمي، بل من أجل بسط المعرفة البشرية إلى كل مجالاتها التي يمكن أن تتحرك فيها، و أن تبحث فيها عن تفسيرات و عن حلول غير علمية لمشاكل غير علمية، أول مبررات مشروعيتها أنها تنبعث في ذهن الإنسان، متى تجاوز نطاق المعرفة الضرورية، إلى نطاق المعرفة غير المستحيلة، و بالتالي إلى نطاق المعرفة الممكنة. و قد رأينا من خلال مختلف المشاكل الميتافيزيائية و حلولها التي قدمتها مختلف المذاهب، أن المعرفة الممكنة عندما يقدمها أصحابها، ليست معرفة تحكمية ولا مجانية ولا تخيلية، مثل التي تتراءى لبعض الناس في

أحلام النوم أو أحلام اليقظة، بل المعرفة الميتافيزيائية الممكنة هي معرفة يهدي إليها و يبعثها الاستدلال المنطقي الذي ينطلق من مقدمات، هي عند أصحابها باعثة على الوصول إلى نتائج يعدونها مرضية، لأسباب قد لا يقرها غيرهم. لكن ميزة المعرفة الميتافيزيائية تبقى دائما أنها غير قابلة للتحقيق، و غير قابلة أيضا للتكذيب.

إن هذه (المعرفة الممكنة) التي لا يثبتها التحقيق، ولا ينفيها التكذيب، هي التي رأيناها في (فلسفة الطبيعة)، تتناول من (الطبيعة) ما يمتنع على العلم تناوله منها، لا بالسؤال ولا بالإجابة. إنها مشروع للمعرفة لا يستنكف العلم من تقديم مثله في صورة (فروض)، لم يؤكدها تحقيق و لم يدحضها تكذيب بعد. فهو مشروع لا يختلف كثيرا عن (النظرية)، أيا كانت علمية أو فلسفية؛ ما دامت النظرية في جوهرها " إنشاء نظريا يضعه العقل، و يربط فيه النتائج بمبادئها "(1). و ليس بين النظرية العلمية و النظرية الميتافيزيائية إلا فرق واحد، هو القدرة على تقديم تفسير ممكن لما لا يمكن التجربة الحسية أن تؤيده أو تفنده، فيما يتعلق بمشاكل المكان و الزمان، و الكيفيات الحسية، و طبيعة الأجسام، و في أصل الحياة و الكائن الحي ...الخ. لأن ما يقوله العلم في هذه المشاكل، لا يستجيب لتطلعات العقل البشري الذي يطمح إلى معرفة حقيقة هذه الكيانات الطبيعية، أو إلى معرفة أسبابها القصوى.

و إذا كان من شأن العلم أن يدرس العناصر التي تتكون منها مادة الأجسام الجامدة و الحية، و قوانين حركتها، فليس من شأنه أن يتحدث عن مبادئ الموجودات من حيث هي موجودات، بقطع النظر عما تتمايز به من أعراض، و عن صور وجودها، و عن قوانين وجودها و عدمها، و عن علل هذا الوجود، و عن قوانين الفكر الذي ينظر في هذا الوجود. و ليس الإنسان هو الذي يفترض هذه المسائل الميتافيزيائية في الموجودات، بل الموجودات هي التي تفرض مشاكلها على العقل البشري الذي يتصور لها الإجابات التي تلزمه من

المعطيات التي ينطلق منها، و التي قد يكون العلم هو الذي يقدمها له، و التي لا تتراءى له إلا من الزاوية التي ينبغي أن ينظر منها إليها.

ثم رأينا في الأخير أن هذه المعرفة الممكنة التي هي المعرفة الميتافيزيائية، تمتد إلى تطبيق (مبدإ العلية) في نطاق واسع جدا، تمنع العلم طبيعته و دستوره من أن يدخله و يتوغل فيه، لأنه لو فعل، لتحول من (الطبيعة) التي يريد و يصر على أن يبقى منحصرا في نطاقها، إلى (ما بعد الطبيعة) التي يود و يلح على أن يبقى خارجا عنها. و هذا النطاق، هو نطاق التعليل الشامل لجميع الموجودات، و الذي ينقسم بمقتضاه الوجود إلى علة غير معلولة، و إلى معلول ليس علة نفسه. و هذا أمر لا يطمح إليه العلم، ولا تمكنه وسائله و منهجه من الوصول إليه، ولا يمكن أن يتصوره مجرد تصور.

و على هذا الأساس، تبدو لنا (المعرفة الممكنة)، معرفة مغايرة للمعرفة العلمية التي هي معرفة ضرورة، وقع التحقق منها. كما أنها ليست معرفة مناقضة للمعرفة العلمية، لأن العلم لا يستطيع تكذيبها. و بالتالي فهي ليست مستحيلة. و هي في جميع الأحوال، رؤية العقل الحر لماهيات و لعلل لا يتصورها العلم، و حركة للعقل الذي يتحرك من تلقاء نفسه لكي يبلغ كل مداه، و يبذل من الجهد أقصاه، و يصل من العرفان البشري إلى منتهاه. و الحمد لله الذي هدانا لهذا بهداه.

---

1) A. LALANDE : V.T. et C. de la philosophie.

فهرس









هذا الكتاب موضوع لطلبة ليسانس الفلسفة، غير أنه يتوجه إلى عامة الناس وإلى خاصتهم. فعامة الناس يطلعون فيه على مختلف الآراء التي أجاب بها مختلف المفكرين قديماً وحديثاً على المشاكل الميتافيزيقية، التي تخامر كل إنسان مخامرة تشتد أو تخف حسب عمق نظرته واتساع آفاق معارفه. وخاصة الناس ينطلقون من مضامينه الموجزة، إلى تفاصيل المشاكل الميتافيزيقية والإجابات المتنوعة والمختلفة، التي يرغب في الوقوف على نصوصها في أصولها من كان طالباً، أو التي يريد أن يناقشها ويقف منها موقفاً شخصياً يتحول لديه إلى مذهب يدعو إليه من كان أستاذاً. ويمكن هذا وذاك أن يجدا مبتغاهما في غير هذا الكتاب من كتب الميتافيزيقا. وهو أربعة أقسام:

القسم الرابع: يتطرق إلى (فلسفة الألوهية) من خلال مناقشة آراء [illegible] على اختلاف آرائهم [illegible] علماء الكلام ونقد ابن رشد [illegible] بعض الفلاسفة ونقد كانط [illegible] باسكال على وجود [illegible] من خلال أصول العقيدة [illegible]

المؤلف: الدكتور محمود يعقوبي من مواليد مدينة الأغواط بالجزائر سنة 1931.

تحصل ليسانس فلسفة من جامعة دمشق وشهادة ماجستير وشهادة دكتوراه الدولة من جامعة الجزائر، وهو الآن أستاذ التعليم العالي يدرس المنطق والميتافيزيقا بقسم الفلسفة من المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية.

من مؤلفاته:

- ابن تيمية والمنطق الأرسطي (د.م.ج. الجزائر).
- مسالك العلة وقواعد الاستقراء بين الأصوليين وجون ستوارت مل (د.م.ج. الجزائر).
- دروس المنطق الصوري (د.م.ج. الجزائر).
- أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية) (د.م.ج. الجزائر).
- المنطق الفطري في القرآن الكريم (د.م.ج. الجزائر).

ومن تراجمه:

- أساس الاستقراء ودراسات منطقية، لاشولي LACHELIER.
- المنطق الصوري، جول تريكو JULES TRICOT، (د.م.ج. الجزائر).
- الاستدلال، بلانشي BLANCHE، دار الكتاب الحديث (تحت الطبع).
- الاستقراء والعلوم الطبيعية، بلانشي BLANCHE، دار الكتاب الحديث (تحت الطبع).
- تاريخ المنطق (من أرسطو إلى راسل)، بلانشي BLANCHE، دار الكتاب الحديث (تحت الطبع).